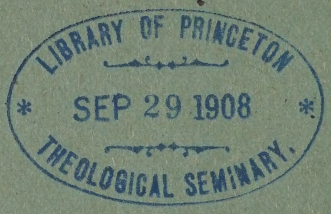
DS108
.9.G16



Division DS108
.9.G16

Section

Beihefte

zur

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

III.

Altisraelitische Kultstätten

von

Lic. theol. Aug. Freiherrn von Gall

Lehrer an dem Realgymnasium und an der Realschule zu Mainz.

Giessen

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

1898.

921.

Altisraelitische Kultstätten

von

Lic. theol. Aug. Freiherrn von Gall
Lehrer an dem Realgymnasium und an der Realschule zu Mainz.

Giessen
J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
1898.

Bisher sind erschienen:

Beihefte

zur

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

I.

Die Datierung der Psalmen Salomos. Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte. Von Lic. theol. Frankenberg. IV u. 97 S. 1896. M. 3. 20.

II.

The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah. By Dr. Charles C. Torrey, Instructor in the Semitic Languages at Andover Theological Seminary IV u. 65 S. 1896. M. 2. 40.

Vorliegende Arbeit hat es sich zur Aufgabe gestellt, die altisraelitischen Kultstätten einzeln zu untersuchen. Was sich von der Entstehung, der Geschichte und der Einrichtung jedes Heiligtums noch feststellen lässt, musste dabei besprochen werden. Auch die geographische Bestimmung jedes Ortes durfte nicht fehlen. Der bearbeitete Stoff bringt es natürlich mit sich, dass viele Ausführungen einen mehr oder weniger hypothetischen Charakter an sich tragen. Erstrebt habe ich, den Gegenstand möglichst vollständig zu erschöpfen. Manches, was man vergeblich sucht, mag von mir übersehen worden sein; aber manches davon ist auch von mir absichtlich beiseite gelassen worden, da es mir der Beachtung nicht wert erschien. Es mag Orte geben, die es auch verdient hätten, hier gebucht zu werden. Ich habe dann in ihnen keine Kultstätte gesehen oder auch sehen wollen, wie bei Rimmon.

Ein Verzeichnis der besprochenen Heiligtümer habe ich vorangeschickt. Es ist so eingerichtet, dass ich nur die Ortsnamen aufgenommen habe. Man suche z. B. Elon More unter Sichem und Elon Bakhuth unter Bethel. Das gebotene Einteilungsprinzip dürfte sich als das die wenigsten Schwierigkeiten bereitende empfehlen.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

A.

Ausserhalb des heiligen Landes gelegene Kultstätten.

1) Sinai-Horeb 1
2) Hor 22
3) Ba'al Zephon 22
4) Elim 23
5) Rephidim 28
6) Ḳadesch 29
7) Chorma 37
8) Obhoth 38
9) Elath 38
10) Beer lachai roi 38

B.

Die Kultstätten des heiligen Landes.

α) Simeon

1) Beerscheba' 44

β) Juda

1) Hebron 51
2) Karmel 59
3) Beth 'Anoth 60
4) Ḳirjat Je'arim (die mit בעלה, בעלת komponierten Namen). 60
5) 'En Schemesch 63
6) Migdal Gad 63
7) Bethlehem 63
8) Beth Dagon 64
9) Jabnel 65
10) Ba'al Perazim 65

Seite

11) Ba'al Hamon 65
12) 'Emek ha-ela 66
13) Jisre'el 66
14) Nebo 67
15) 'Ir-nahasch 67

γ) Die Kultstätten in und bei Jerusalem.

1) Ölberg 67
2) Schlangenstein 69
3) Gihonquelle 70
4) Thal der Kinder Hinnom . 71
5) Bamath hasse'irim 75
6) Tempel 75
7) Königsgrund 76
8) Thal der Schattengeister . 77

δ) Benjamin

1) Gilgal (Jericho) 78
2) Thal Achor 83
3) Mizpa 83
4) Eben ha'ezer 84
5) Rama 85
6) Gibea' 87
7) Geba' 87
8) Ba'al Tamar 88
9) Elon Tabor 88
10) Grabmal der Rahel . . . 89
11) Gibe'on 90
12) 'Ai 91
13) 'Anathoth 92
14) Nob 92
15) Ba'al Chazor 94

Seite

ε) Ephraim.

1) Bethel 94
2) Timnath Serach 103
3) Baʿal Schalischa 104
4) Silo 104

ζ) Manasse (West)

1) Sichem 107
2) Ophra 119
3) Höhe des Pinechas . . . 120
4) Piraʿthon 121
5) Samaria 122
6) Berg Karmel 123

η) Sebulon

1) Berg Tabor 124
2) Ajjalon 125
3) Jiphtach-El 126
4) Beth-Schemesch 126

ϑ) Issachar.

1) Jisreʿel 126
2) Gibeʿath Hammore . . . 127
3) Tomer Debora 127
4) Ḳedesch 128
5) Schamir 128

ι) Naphtali.

1) Ḳedesch 128
2) Beth-ʾAnath 129
3) Jabnel 129
4) Migdal-el 130
5) Beth-Schemesch 130
6) Rama 131

κ) Ascher

1) Rama 131
2) Neʿi-El 131
3) Beth-Dagon 131

Seite

λ) Dan

a)

1) Beth-Schemesch 131
2) Timna 132
3) Grab des Simson 133
4) Ramath Lechi 133
5) Elon 134

b)

6) Hermon 135
7) Baʿal Gad 135
8) Dan 136

μ) Gileʿad,

a) Halbmanasse.

1) Golan 138
2) ʿAschtaroth 138
3) Ḳamon 140

b) Ruben.

1) Bezer 140

c) Gad.

1) Zaphon 141
2) Mizpa 141
3) Machanaim 147
4) Pnuel 147
5) Goren Haaṭad 148
6) Jabesch 150
7) ʿAṭaroth 151
8) Peʿor 151
9) Pisga 151
10) Nebo 151
11) Stadt Nebo 154
12) Ḳerijoth 154
13) Baʿal Meʿon 155
14) Bamoth Baʿal 155
15) Nachali-El 155
16) Beer 156
17) Haschschiṭṭim 156

A.

Ausserhalb des heiligen Landes gelegene Kultstätten.

1) *Sinai* (סִינַי) — *Horeb* (חֹרֵב).

Auf der Scheide zwischen Afrika und Asien ragt eine gewaltige Landzunge in den arabischen Meerbusen; eingeengt wird sie vom Schilfmeer und dem älanitischen Meerbusen. Arabia Petraea wurde sie von den Alten geheissen, jetzt ist sie unter dem Namen Sinaihalbinsel allgemein bekannt. Diesen Namen verdankt die Halbinsel der Annahme, dass auf ihr der Berg Sinai gelegen habe. Man wusste es, soweit man zurücksah, nie anders, als dass der Berg der Offenbarung Jahwes in Arabia Petraea zu suchen sei. Dies ist schon die Auffassung, welche die Schlussredaktion des Pentateuch und der Priesterkodex (P.) haben. Num. 33[1] giebt uns eine zusammenfassende Darstellung des Wüstenzuges, wie man sich denselben in der nachexilischen Gemeinde vorstellte. So ausführlich dieselbe auch ist, so wenig lässt sie sich sicher geographisch kontrollieren. Fast alle Stationen sind uns ihrer Lage nach unbekannt. Hat man sie im Einzelnen zu bestimmen gewagt, so geschah das lediglich von der Voraussetzung aus, dass der Sinai in dem auf der

[1] Dass Num. 33 im Geist des P. abgefasst wurde, ist allgemeine Annahme. Es kommt nicht darauf an, ob es schon in der Grundschrift gestanden hat (Dillm.) oder erst später hinzugefügt worden ist (Kuen., Wellh., Corn.).

Halbinsel gelegenen Gebirge zu suchen sei. Allerdings giebt die Aufzählung der Lagerorte in Num. 33 einige leidlich genaue Anhaltspunkte. Nehmen wir an, dass Raemses (V. 5) in Gosen gelegen hat, so muss von hier aus der Zug der Israeliten nach Osten gegangen sein, denn man gelangt nach V. 6 an den Rand der Wüste. Von hier aus muss man dann südlich marschiert sein, um durchs „Meer" ziehen zu können (V. 8). Die Durchgangsstätte durch das Meer wird wohl die schon seit Jahrhunderten versandete Spitze des Schilfmeeres gewesen sein. Lagert man nun nach V. 10 wieder am Schilfmeere, so muss die Wanderung längs der Küste stattgefunden haben und ein ziemlich südlich gelegener Punkt erreicht worden sein. Von dem Lagerplatz am Schilfmeer ging es nach V. 11 in die Wüste Sin (מִדְבַּר סִין). Von der Wüste Sin dürfen wir wohl sicher vermuten, dass sie in Arabia Petraea gelegen hat, da der Kult des Mondgottes Sin noch in später Zeit hier seine Hauptpflege hatte.[1] Nicht allzuweit von dem מִדְבַּר סִין muss nach V. 15 dann der מִדְבַּר סִינַי und damit der Berg Sinai selbst gelegen haben. Die Tradition, die den Sinai auf der nach ihm benannten Halbinsel sucht, lässt sich also schon um das Jahr 400 v. Chr. als vorhanden nachweisen. Aber wir können ruhig noch um 2 bis 3 Jahrhunderte zurückgehen, denn auch die ephraimitische Quelle (E) — wenigstens in ihrer Endgestaltung — kennt die Überlieferung. Ex. 13, 17—19[2]

---

[1] Vom Gott סִין hat auch die Wüste סִין ihren Namen; vergl. ZDMG. XX, 286. Noch am Ende des 6. Jahrhunderts ist nach Antonius Placentius (Itin. C. 38) unter den heidnischen Arabern der Halbinsel Mondkult getrieben worden; vergl. ZDMG. III, 202 ff. Baethgen, Beiträge zur semit. Relig.-Gesch. 105. Auch Diodor Sicul. weiss nach Land (Theol. Tijd. 1868, 164) von einem Kult auf der Halbinsel an einem τόπος παραθαλάσσιος mit Namen Φοινικών.

[2] Das Stück gehört eingestandener Massen zu E (Dillm., Kuen., Wellh., Corn., Bac.). — Ich citiere bei Angabe der Quellenscheidung im

sucht zu erklären, warum Israel nicht direkt nach Palästina gegangen ist. Nach V. 18 sind die Israeliten längs der Wüste am Schilfmeer (דרך המדבר ים סוף) gegangen; der Zug bewegte sich also auf der Westseite der Sinaihalbinsel. Nach E zog man nach dem Durchmarsch durch das rote Meer über Mara[1], Elim[2], Rephidim[3] nach dem Gottesberg, dem Horeb.[4] Soweit wir die Lage der Marschroute verfolgen

Folgenden gewöhnlich nach den Tabellen zu Holzinger Einleitung in den Hexateuch.

[1] 15, 22 gehört sicher zu J (Dillm., Kuen., Driver). Dass das Folgende nicht von dem gleichen Verf. stammen kann, zeigt der Umstand, dass es sich V. 23 um etwas ganz anderes dreht. V. 22, wo man überhaupt kein Wasser findet, hat seine natürliche Fortsetzung in 17, 1 bβ. Dagegen findet man in V. 23 Wasser, nur ist es ungeniessbar. Die Namengebung in V. 23 scheint der Schluss von der Marageschichte zu sein. V. 24—25 sind auf Kosten von JE zu setzen. Das zweimalige יהוה in V. 24 kann nicht von E stammen, dagegen ist צעק אל echt elohistisch (Holz. a. a. O. 187); לון findet sich dagegen 17, 3 in einem jahwistischen Vers (V. 2 ist die Dublette aus E; für מצרים hat E ארץ מצרים). Zur späten Abfassung von V. 25 b vergl. unten S. 31. Der bitteres (salziges) Wasser enthaltende Brunnen מרה ist wohl die heutige Quelle Hauwâra (عين هَوّارة); vergl. Burckhard, Reisen 777. 1071. Robins. Pal. u. d. südl. angr. Länder I, 106 f. Schubert II, 274. Palmer Desert of the Exod. I, 40.

[2] Zur Lage von Elim vergl. unten S. 23. 15, 27 ist von P aus E übernommen worden. Das Stück J zuzuweisen geht nicht an wegen des schon besprochenen Anschlusses von 17, 1 bβ an 15, 22.

[3] Über die Unsicherheit der Lage von Rephidim siehe unten S. 28. 17, 8 ff. fasse ich mit Dillm., Kuen., Corn. gegen Wellh. als zu E gehörig. Ahron ist J gänzlich unbekannt, und Josua ist hier Moses schon sehr angenähert. Mit Recht hat Holtz. auf das ganz magisch Wirkende des Mosesstabes aufmerksam gemacht (S. 206), was nur zu E passt, wie schon seine Bezeichnung als מטה האלהים zeigen könnte. Die aus 17, 2 ff. für E herauszuschälende Meribageschichte ist von JE erst hierher gesetzt worden; vergl. unten S. 30 f.

[4] בחרב in 17, 6 ist Glosse. J oder E hätten ein אשר vorhergehen lassen. Wir sind auch noch gar nicht am Horeb. Das sind wir erst in C. 19. Die Fortsetzung von 17, 16 bei E ist, da C. 18 nicht an seiner ursprünglichen Stelle steht, wohl in 19, 2 (ויסעו מרפדים ויחנו במדבר נגד ההר) zu finden. Nur E kennt Rephidim und liebt meist kurzweg die Be-

können, dürfte sicher sein, dass der Horeb auf der Sinaihalbinsel lag. Andere Belegstellen von gleichem Gewicht sind nicht vorhanden. Mit der 40tägigen Reise des Elias nach dem Horeb ist nichts anzufangen (vergl. unten S. 20). Von Belang wäre allenfalls noch Ex. 4, 27 (E). Aharon soll Moses in die Wüste entgegengehen, er thut's und trifft ihn am הר האלהים. Für Ägypten, wo doch Aharon war, ist aber, von Palästina aus betrachtet, die nächste Wüste die von Arabia Petraea. Vielleicht ist Arabia Petraea für den alten Israeliten die Wüste κατ' εξοχην, המדבר gewesen, (vergl. die Sahara, die Wüste Afrikas); vergl. Gen. 14, 6. Ex. 3, 1. 13, 18. Deut. 11, 24. Die Überlieferung weiss es anscheinend nicht anders, als dass der Horeb auf der Halbinsel liegt. Reicht also diese Tradition sicher schon 700 Jahre vor unsere Zeitrechnung zurück, so wird man es nicht ohne weiteres für erlaubt halten dürfen, von ihr abzugehen. So hat man sich denn früh bemüht, den hlg. Offenbarungsberg nach den Angaben der Bibel auf der Sinaihalbinsel wiederzufinden. Es kommt dabei gar nicht darauf an, ob man den Horeb und den Sinai von einander trennt und annimmt, dass Horeb die Bezeichnung für den ganzen Granitgebirgsstock der Sinaihalbinsel bildete, von dem der Sinai einen Teil, etwa den Ǵebel Mûsa samt dem w. gelegenen, jetzt Horeb genannten Gebirge, ausmachte[1], oder ob man den Horeb in dem n. Teil der Felsenmasse findet, deren s. Höhe, der Ǵ. Mûsa dann den eigentlichen Sinai bildet.[2]

zeichnung des Horeb als ההר (3, 11). Das andere im V. gehört zu J. Nur dieser Quelle ist der סיני bekannt, nur sie liebt ישראל, während E בני ישראל vorzieht.

[1] Rödiger zu Wellsteds Reisen II, 89 ff. Ewald, GVJ.3 144.

[2] So die Mönche auf dem Sinai; vergl. Ebers durch Gosen zum Sinai[1] 316. 577. Riehm HBA.[2] II 654. Doch wird eine ältere Überlieferung erwähnt, die noch Ludolf auf seinen Reisen (1336—50) hörte, wonach der Sinai „gegen Ägypto" seinen Namen verliert „und wird geheissen Oreb" (Ludolf v. Suthem in Reyszber. 448 nach Ebers 586).

In dem Ǵ. Mûsa sieht nun die Tradition der Mönche des Katharinenklosters[1] den eigentlichen Berg der Gesetzgebung. Noch heute wird diese Anschauung von vielen Forschern für die richtige gehalten.[2] Belegen lässt sich das Vorhandensein dieser Auffassung erst seit Justinian, der ja auf dem Musastock den Grund zu dem bekannten Kloster legte. Denn unter ihm wurde ein Kastell zum Schutz der seither auf den Bergen zerstreut lebenden Mönche angelegt.[3] Es wird allgemein zugegeben, dass sich eine frühere sichere Bezeugung für den Ǵ. Mûsa nicht aufbringen lässt. Anders steht es mit dem Serbal, dem weit w. vom Ǵ. Mûsa unfern der Küste gelegenen Berge. Die besten Anwälte hat diese ältere Hypothese in Lepsius[4] und Ebers[5] gefunden. Joseph. nennt Antiq. II, 12, 1. III, 5, 1 den Sinai den höchsten Berg der Gegend. „Wenn auch die absolute Höhe des Serbal (2045 m) die des Ǵ. Mûsa (2244 m) nicht erreicht, so ist doch die hier allein in Betracht kommende, für das Auge ersichtliche Höhe des Ersteren fast doppelt so gross als die des Letzteren".[6] Auch Euseb[7] findet den Horeb eher bei dem Serbal als bei dem Ǵ. Mûsa, denn das von ihm als in seiner Nähe erwähnte Pharan ist wohl im Wadi Feirân zu suchen.[8] Auch der τόπος παραθαλάσσιος des Diod. Sicul.[9] führt auf den nahe dem Meere gelegenen Serbal, während

1 Ebers 309—326.

2 Robinson I, 145 ff. Tischendorf Die heiligen Lande 92 ff. Graul Reise nach Äg. u. dem Sinai 1854. II, 221. Rüppel Reise in Abess. Frkf. 1838—40. S. 125 ff. Fraas Aus d. Orient. 1867. S. 16. Palmer S. 169. Strauss Sinai u, Golgatha[8]. 129. Riehm a. a. O. I, 1510 ff.

3 Ebers a. a. O. 403 ff. Bädeker Pal. u. Syr.[4] 228.

4 Briefe 340 ff. 417 ff.

5 S. 412.

6 Riehm a. a. O. II, 1510.

7 Onom. Sacra ed. Lagarde[2] 291, 93. 150, 5.

8 Ebers a. a. O. 212 ff.

9 Oben S. 2.

doch der Sinai der Mönche weiter im Innern liegt. Von anderen weniger gewichtigen Zeugen zu schweigen, gehen wir zu Kosmas Indicopleustes über, der um 535 Arabia Petraea bereiste. Er sagt aus,[1] dass etwa 6000 Schritte von Pharan der hlg. Berg gelegen habe. Dann kann er aber nur den Serbal gemeint haben. Blühte doch auch schon fast 200 Jahre vor Kosmas in den Thälern des W. Feirân und seiner Umgebung ein grossartiges Cönobitentum[2], dessen Spuren uns noch heute verkündigen, dass für die damalige Zeit nur der Serbal als der Sinai gelten konnte. Auch die arabische Litteratur führt uns auf den Serbal als den hlg. Berg,[3] vorausgesetzt, dass die Stadt, in der Jethro gewohnt haben soll, in Feirân zu suchen ist, „dessen Einwohner sich gerade in der Zeit der Ausbreitung des Islâm rühmten, Nachkommen des Jethro zu sein".[4] Hier wäre auch noch auf die arabischen Ortsnamen der Serbalgegend aufmerksam zu machen, die an die Mosesgeschichte erinnern können. El Ḥesweh kann von Ex. 2, 16. 17 seinen Namen haben, und der Munâǵâ-Berg soll nach der muslimischen Sage den Namen مُنَاجَة von dem Verkehr des Moses mit Gott erhalten haben. Auch werden heute noch auf dem Ǵ. Munâǵa von den Arabern Opfer gebracht.[5] Auch Benjamin von Tudela, ein spanischer Jude des 12. Jahrhunderts, erwähnt die Stadt des Jethro in der Nähe des Berges Sinai; „der Berg sei klein und in 5 Tagereisen von Ägypten aus erreichbar. Das rote Meer..... wäre eine Tagereise vom Sinai entfernt".[6]

---

1 Topograph. Christ. V in Collectio nova patrum ed. Montfaucon. T. II. 195 f.

2 Ebers a. a. O. 216 ff.

3 Ebers a. a. O. 397 ff.

4 Weil, Bibl. Legenden der Muselmänner. Frkfrt. 1845. S. 148.

5 Ebers a. a. O. 240. 393.

6 Nach Ebers a. a. O. 399.

Alles in Allem dürfte der Serbal als der Berg der Offenbarung bei weitem besser bezeugt sein als der Ǵ. Musa.

Fraglich ist, ob Rödiger[1] den Namen Serbal richtig als סרב בעל „Palmbusch des Baal" erklärt, was allerdings wegen des Φοινικών bei Diodor Sicul.[2] sehr für die Gleichung Serbal-Sinai spräche.

Die bessere Bezeugung des Serbal als des hlg. Berges wird auch allgemein zugestanden. Wenn man die Tradition verlässt, so sucht man das dadurch zu erklären, dass auf den Serbal nicht die Schilderung der in Ex. 19 ff. berichteten Ereignisse passe, obwohl auch dies von den Verteidigern der Serbalhypothese berücksichtigt, ja entschieden verneint wird. Doch kommt es gar nicht darauf an, da die Einzelheiten des Sinai-Aufenthaltes in einem solchen Wirrwarr von zusammengearbeiteten Quellen stehen, dass nicht einmal annähernd sichere Rückschlüsse gestattet sind. Wer von den einzelnen Verfassern der verschiedenen Torsi hat überhaupt die hlg. Stätten gekannt? Es darf wohl angenommen werden, dass sie die Geographie der Sinaihalbinsel nicht besser, wenn nicht noch schlechter kannten, als wir Deutsche etwa aus unseren Zeitungen und Atlanten die Geographie und Bodenbeschaffenheit von Kiao-Tschau angeben können. Die Überlieferung ist eben für uns allein der massgebende Faktor; und der weist uns auf den Serbal als den hlg. Berg der biblischen Geschichte.

Die Tradition, die den Horeb in Arabia Petraea suchte, liess sich, wie wir sahen, bis auf den Elohisten verfolgen. Eine andere Tradition hat es auch für den Horeb nie gegeben; wohl aber für den Sinai.

---

[1] Bei Wellsted a. a. O. II, 412.

[2] Vergl. oben S. 2 Anm. 1.

Nach Ex. 2, 15[1] kommt Moses auf seiner Flucht vor Pharao in das Land Midian (ארץ מדין) und nimmt daselbst Wohnung bei dem כהן מדין (21a), dessen Schwiegersohn er wohl auch nach der jahwistischen Quelle geworden ist. Den Namen des Schwiegervaters giebt uns die Quelle nicht an; er wird V. 21 einfach האִישׁ genannt. V. 18 heisst er allerdings רעואל. Dies wird als Torso aus חבב בן רעואל erklärt.[2] Denn so heisst nach einer weiteren jahwistischen Angabe von Num. 10, 29.[3] Jud. 4, 11 und der rekonstruierten Stelle[4] Jud. 1, 16 der Schwiegervater des Moses. Nach allen diesen Stellen[5] wird derselbe als Ḳeniter bezeichnet. Wir können daraus schliessen, dass Num. 10, 29. Jud. 1, 16. 4, 11 einer anderen jahwistischen Tradition folgen als Ex. 2, 15 ff., wie denn auch Num. 10, 29—32 von Kuenen zu J[1] gezählt wird. Dann ist aber der mögliche Torso in Ex. 2, 18 wohl die redaktionelle Glosse eines jehowistischen Bearbeiters. Es gab also eine jahwistische Überlieferung, nach der Mosis Schwiegervater ein כהן מדין unbekannten Namens war. Dieses כהן מדין findet sich auch 3, 1. 18, 1, beidemal vom Jehowisten bei seiner Zusammenarbeitung nachgetragen.[6] Moses wohnte also nach seiner Flucht im Lande Midian. Es lag aber Midian zweifellos an der Ostseite des roten Meeres, an der Westküste der arabischen Halbinsel und zwar

---

[1] Ex. 2, 15—21 gehören sicher zu J (Dillm., Wellh., Bac., Corn.). V. 15 ist vom ff. nicht zu trennen (Wellh.). Nur וישב אל באר dürfte zu E gehören.

[2] Dillm. Ex. S. 20. Stade. GVI. I, 131 f.

[3] Num. 10, 29 gehört zu J (Dillm., Kuen., Corn.).

[4] Meyer in ZAW. I, 137, Hollenberg ebendaselbst 102.

[5] Es ist wahrscheinlich, dass Num. 10, 29 statt המדיני ursprünglich ein הקיני stand. Entlegene Stellen wie Jud. 1, 16. 4, 11 werden harmonistischen Eingriffen am ersten entgangen sein (Budde KHAT. Richter S. 8).

[6] Die Angaben über den Schwiegervater sind viel zu breit, um nicht auf Überarbeitungen schliessen zu lassen.

wohl bei dem heutigen Maknâ[1] und nicht noch südlicher als Ainûna.[2] Schon Gen. 25, 1 (vergl. V. 2) setzt diese Lage Midians in Arabien voraus. Ptolmaeus erwähnt (VI, 7, 2 u. 27) ein Μοδίανα und Μαδίαμα, wovon wohl auch Onom. 276, 52. 136, 31 reden. Nach Jaḳut Geogr. Wörterbuch[3] lag Madian am roten Meere sechs Wegreisen von Tabûk.

Die aus J und E zusammengearbeitete Erzählung von Ex. 3 nimmt nun V. 1 an, dass Moses, da er seinem Schwiegervater die Schafe hütete, gelegentlich an den Berg Horeb gekommen sei. Das ist natürlich eine Notiz der elohistischen Quelle, die allein den Namen חרב kennt.[4] Aber wie schon יהוה in V. 3. 4 zeigt, sowie zahlreiche Widersprüche, muss auch der jahwistische Bericht eine Offenbarung an Moses gekannt haben.[5] Wir dürfen dann auch annehmen, dass eine dem חרב entsprechende Bezeichnung auch in J gestanden hat, etwa ein הר סיני, was ja gerade dieser Quelle eigentümlich ist. Bestätigt wird diese Vermutung durch folgende Erwägung. Nach 3, 18 soll Israel eine Reise von drei Tagen machen, um Jahwe zu opfern.[6] Auf dieses Wüstenfest, zu dem das Volk drei Tage zu marschieren hat, wird nun oft zurückgegriffen und zwar stets in jahwistischen Stellen: 5, 3. 7, 16. 26. 8, 4. 16. 21 ff. 25. 9, 1. 13. 10, 3. 7 ff. 24 ff. 12, 31. Nun lesen wir 15, 22 (zu J), dass das Volk nach dem Exodus drei Tage marschiert sei אל מדבר שור,

---

1 Burton Gold Mines of Midian 1878. 331. Le Strange Palestine under the Moslems 1890. 498.

2 Sprenger Alte Geogr. Arabiens 1875. S. 21 ff.

3 ed. Wüstenfeld B. IV, 451: مَدْيَنُ على بحر القُلْزُم محاذية لتبوك على نحو من ستّ مراحل.

4 Dass V. 1 zu E gehört, siehe bei Dillm., Kuen., Corn., Bac.

5 Kittel nimmt 2aα. 3. 4 zu J; ich möchte 2a ganz zu J weisen.

6 Der V. gehört sicher zu J (Kuen., Corn., Bac.). Allerdings dürfte der מלך מצרים für ein פרעה von JE eingesetzt worden sein.

ohne Wasser zu finden. Wie wir sahen, findet der V. seine Fortsetzung in den jahwistischen Partien von 17, 1 ff., wo wir uns aber in Ḳadesch befinden.[1] Von Ḳadesch findet der Aufbruch nach dem Sinai statt.[2] Lag nun der Sinai in dem Gebirgsstock der Halbinsel, war er etwa der Serbal, so ist die Marschroute über Ḳadesch[3] unerklärlich. Das Natürlichste wäre die Reise gewesen, die E angiebt. Es erklärt sich dies nur, wenn der Sinai östlich von Ḳadesch gelegen hat. Smend[4] und Winckler[5] denken sich allerdings aus andern Gründen den Sinai mehr an der Südgrenze von Palästina in Edom gelegen und berufen sich auf Deut. 33, 2. Jud. 5, 4. Das Richtige aber haben Wellhausen[6], Moore[7] und Stade[8], wenn sie den Sinai im Lande Midian, also auf der Westküste Arabiens suchen. Erhärtet wird diese Hypothese durch folgende A. T. Stellen:

Deut. 1, 2 steht die merkwürdige Notiz, dass es vom Horeb via Gebirge Seir nach Ḳadesch Barnea 11 Tage seien. Der V. steht ganz isoliert da. Es dreht sich ja nach V. 1. 4 um eine Rede, die Moses עבר הירדן בערבה hielt. Was thun da במדבר und מול סוף וג׳? Es sind dies Glossen, eingetragen von der Voraussetzung aus, dass die Rede des Deuteronomiums auf der Sinaihalbinsel gethan sei. V. 2 kann nur gelehrte Glosse sein, vielleicht hingeschrieben von der Voraussetzung aus, dass die Einschübe in V. 1 Ḳadesch Barnea als Ort der Reden meinten. Die Glossen in V. 1 begründeten also die Einschiebung von V. 2. Doch ist nicht un-

1 Vergl. unten S. 30 f.
2 19, 2 ff.
3 Zur Lage unten S. 29.
4 Alttest. Rlgsgesch. S. 31.
5 Gesch. Israels I S. 29.
6 Proleg. zur Gesch. Isr.3 359.
7 Critical and exeg. Commentary on Judges 1895 S. 140. 179.
8 Entstehung des Volkes Israel 1897 S. 12.

möglich, dass die Glosse V. 2 aus einer alten Quelle stammt. Dies ist um so wahrscheinlicher wegen ihrer eigentümlichen Angabe. Seit wann führt denn der Weg vom Horeb nach Ḳadesch über das Gebirge Seir? Das ist ja eine verzweifelte Marschroute; der gerade Weg war doch von jeher der kürzeste. Es versteht sich dies nur, wenn der hlg. Berg an der Westküste Arabiens gelegen war. Von da führt der natürliche Weg nach Ḳadesch über Edom. Allerdings muss dann חרב für ein ursprüngliches סיני gesetzt worden sein, denn der Horeb lag ja, wie wir sahen, in Arabia Petraea. Vom Lande Midian sind es bis Ḳadesch immerhin 11 Tage, was aber für die Entfernung von Horeb der Halbinsel bis Ḳadesch zu viel wäre.

Nun werden uns auch Deut. 33, 2. Jud. 5, 4 klar. Erstere Stelle ist z. T. sehr verderbt. Was heisst לָמוֹ? Stünde es für לָהֶם, so würde dies für ein junges Alter des V. sprechen. Man thut wohl am besten, eine Verderbnis für לְעַמּוֹ anzunehmen. Die „Myriaden von Engeln" sind wenig Vertrauen erweckend. Richtig hat wohl Wellhausen[1] aus ihnen ein מְרִבַת קֹדֶשׁ herausgefunden. Auffällig bleibt nur das aramäische אָתָה, wofür LXX Sam. וְאִתֹּה haben. Doch warum soll das Althebräische nicht auch ein אָתָה gehabt haben, da doch أتى so geläufig ist? Rekonstruiert würde der Vers in der Übersetzung lauten:

> Jahwe kam vom Sinai,
> aufblitzte er seinem Volk vom Seir,
> aufstrahlen liess er vom Berge Pharan,
> da er kam nach Meribath-Ḳadesch.

Dann würden wir denselben Schluss wie Deut. 1, 2 zu machen haben: Der Weg über Seir nach Ḳadesch hat als Ausgangspunkt den Sinai auf der Westküste Arabiens. Auch nach Palästina führt kein anderer Weg. Ist auch Jud.

[1] Proleg.[3] 359. Dillm. (Bücher Num., Deut., Jos. 417) vermutet מִמְּרִיבַת קֹדֶשׁ.

5, 5 זה סיני sicher Glosse[1], so darf man doch annehmen, dass der über Edom ziehende Jahwe vom Sinai kommt. Jahwe kann Israel auch im hlg. Lande über Edom nur zu Hilfe kommen, wenn der Sinai s. ö. von Seir lag. Dieselbe Vorstellung findet sich auch Hab. 3, 3.

Eine auf die wahre Lage des Sinai hinweisende Stelle findet sich bei Jaḳut[2] III S. 557.

وبالقرب من مصر عند موضع يسمّى مَدْيَن جبل يسمّى الطور ولا يخلو من الصالحين والتجارته كيف كسرت خرج منها صورة شجرة العُلّيْق وعليه كان الخطاب الثانى لموسى عم عند خروجه من مصر ببنى اسراءيل وبلسان النبط كلّ جبل يقال له طور فاذا كان عليه نبتٌ وشجر قيل طور سينا.

Eigentümlich ist diese Stelle von Strange[3] übersetzt(?): „At Tûr or Tûr Sînâ'" says Jâḳût, „is a mountain near Madyan (Midian), where God spake with Moses the second time, after he had come out of Egypt with the children of Israel. The name ‚Tur Sînâ' is of the langague of the Nabatheans. It is a mountain coverd with plants and trees, and is an extension of the range above Ailah." Aber das steht nicht an der bezeichneten Stelle. Zu übersetzen ist wörtlich: „Und in der Nähe von Ägypten bei einem Ort, der Midian heisst, ist ein Berg namens Eṭ Ṭûr, und er ist voll von Frommen; und aus seinem Gestein kommen, wenn es verwittert, verschiedene Brombeersträucher heraus. Und auf ihm war die zweite Unterredung [Gottes] zu Moses — Friede sei über ihm —, da er mit den Kindern Israels aus Ägypten ausgezogen war. Aber in der Sprache der Nabatäer heisst jeder Berg Ṭûr, und sobald Sträucher und Bäume auf ihm wachsen, wird er Ṭûr Sînâ genannt." Jedenfalls steht an unserer Stelle nichts von Aila (ايلة), wohl aber von Ägypten

[1] Moore a. a. O. z. Stelle. Budde KHAT. Richter z. St.

[2] a. a. O.

[3] a. a. O. S. 73.

(مصر), in dessen Nähe der Eṭ Ṭûr gelegen haben soll. Da nun Jaḳut genau weiss[1], wo مدين gelegen hat, ja er oder sein Gewährsmann selbst dort war[2], so ist das بالقرب من مصر nicht zu pressen. Immerhin liegt auch das s. von Aila gelegene Madian bei Ägypten. Es ist also anzunehmen, dass es in Madian einen Berg gab, der mit Moses in Verbindung gebracht wurde. Da dies dem Jaḳut bekannt war, schrieb er es nieder. Eigentümlich ist nun das ولا يخلو من الصالحين. Da صلح „fromm, gut sein" heisst, werden wir unter الصالحين „fromme" Leute zu verstehen haben. Von solchen ist der Berg nicht leer, d. h. er ist voll von ihnen. Also werden auf dem hlg. Berg Midians eben solche Einsiedler gesessen haben, wie auf dem Sinai der Mönche. Ob allerdings christliche, steht dahin. Von diesem Eṭ Ṭûr Midians berichtet nun Jaḳut, er habe bei den Nabatäern طور سينا geheissen; denn nur das kann die Notiz wollen, dass jeder Berg, der mit Bäumen bedeckt sei, bei den Nabatäern Ṭûr Sînâ heisse. Jaḳut erinnert sich, da er vom Eṭ Ṭûr redet, seiner nabatäischen Bezeichnung und giebt ihre Begründung an. Wohl lediglich deshalb ist auch der Satz über die Brombeersträucher geschrieben worden. Dass die Nabatäer nicht nur auf der Sinaihalbinsel, sondern auch in Arabien ihr Wesen trieben, wissen wir jetzt sicher.[3]

Eine weitere Notiz über einen Berg Sinai findet sich bei Jaḳut III, 220:

سينا بكسر اوله ويفتح اسم موضع بالشام يضاف اليه الطور فيقال طور سيناء وهو الجبل الذى كلّم الله تعالى عليه موسى.

„Sînâ ist der Name eines Ortes in Esch-Schâm, in seiner Nähe liegt der Berg namens Ṭûr Sînâ(u), und es ist der Berg, auf dem Gott zu Moses redete."

1 Vergl. oben S. 9.

2 Vergl. unten S. 14.

3 Vergl. Euting Sinait. Inschriften Brl. 91 und Nabat. Inschriften aus Arabien Brl. 85.

Da auch im Zusammenhang des betr. Artikels der Berg als كثير الشجر bezeichnet wird, dürfen wir wohl annehmen, dass auch in dieser Stelle Jaḳut an den Berg Sînâ in Madian dachte. Esch-schâm, Syrien ist das nördlich von Medina gelegene Land, zu dem auch Waila (אֵלָת) und Tabûk gehörten.[1]

Noch ist eine Notiz aus dem Maraṣid II, 214 f.[2] zu erwähnen:

وبالقرب من مَدْيَنَ جبل يسمّى الطّور وهو الذى كلّم الله عليه موسى.

„und in der Nähe von Midian ist ein Berg, der Et-Ṭûr heisst, und er ist es, auf dem Gott zu Moses redete."

Bei dem Madian am roten Meer lassen denn auch ausdrücklich arabische Schriftsteller Moses und Jethro wirken. Hier soll Moses die Herden Schu'aib's (= Jethro) gehütet haben; ja Jaḳût, resp. sein Gewährsmann (قال) will den Quell, da Moses die Herden tränkte, gesehen haben, IV, 451.

وبها البير التى استقى منها موسى عم لسايمة شُعَيْب قال ورايت هذه البير مُغَطَّاةً قد بنى عليها بيت وماء اهلها من عين تجرى.

Ähnliches Muk. III, 179. Mar. III, 64. Wir sehen aus alledem, gewichtige Zeugnisse bestätigen unsere Ansicht, wonach der Sinai s. ö. von Edom gelegen haben muss.

Wir fanden nun früher, dass auch am Serbal von den Arabern Jethros Stadt gezeigt wird. Aber das ist nur heute der Fall, und die Beduinen der Sinaihalbinsel haben ihre Weisheit sicher von den christlichen Mönchen. Dagegen werden die Zeugnisse der arabischen Geographen auf arabische und jüdische Überlieferung zurückgehen. Allerdings wird die arabische Überlieferung schwerlich aus der Ǵahilija datieren; sie wird auf Grund der Kenntnisse von Ex. 2 durch die

[1] Mukaddasi ed. de Goeje Bibl. geogr. Leyden 1873. III, 186.
[2] ed. Juynboll 1853.

Muslimen entstanden sein. Aber dieselbe hat unbewusst das Richtige getroffen.

Diese alte sich noch bei J findende Tradition der genuinen Lage des Sinai wurde in dem Augenblick beiseite geschoben, da man den Sinai und den Horeb als identisch auffasste. Ursprünglich haben beide Berge nichts mit einander zu thun. Der Horeb lag auf der Sinaihalbinsel, der Sinai in Midian auf der Westküste Arabiens. Die Verschiedenheit beider Berge hätte schon der Umstand vermuten lassen sollen, dass die beiden Namen sich auf die zwei Hauptquellen des Pentateuch, J und E, verteilen. Die ephraimitische Quelle schreibt nur חֹרֵב (Ex. 3, 1. 17, 6. 33, 6); ebenso die im Sinn und Geist des Deuteronomiums arbeitenden Redaktoren (Dt. 1, 2. 6. 19. 4, 10. 15. 5, 2. 9, 8. 18, 16. 28, 69. 1 Reg. 8, 9. 2 Chron. 5, 10[1]). Auch 1 Reg. 19, 8 wird der Name חֹרֵב gebraucht. Aber 1 Reg. 19 stammt wohl, wie die Prophetenlegenden der Königsbücher überhaupt, aus Territorien des ehemaligen Nordreiches, wenn auch die Redaktion jüdisch ist. Mal. 3, 22. ψ 106, 19 gebrauchen חֹרֵב bereits mit poetischer Freiheit, sie wissen es nicht anders, als dass dieser Name auch der des Berges Sinai ist. Wir sind mit diesen Stellen bereits in nachexilischer Zeit. Dagegen schreiben die aus Juda stammenden Quellen (J und P) den Namen סִינַי. Die gewöhnlichste Bezeichnung ist allerdings הַר סִינַי; vergl. Ex. 19, 11. 18. 20. 23. 34, 2. 4.[2] Vergl. weiter Ex. 24, 16. 31, 18.[3] 34, 29. 32. Lev. 7, 38. 25, 1. 26, 46. 27, 34. Num. 3, 1. 28, 6. — Neh. 9, 13. In poetischen Stellen ältesten und jüngsten Datums findet sich einfach סִינַי ohne הַר, vergl. Deut. 33, 2. Jud. 5, 5. ψ.

[1] Wohl in einer deuteron. Stelle, vergl. Driver Crit. and exeg. Comm. on Deut. S. 6.

[2] Wohl zu JER gehörig.

[3] הַר סְנִי ist Glosse in einem wohl elohistischen Vers.

68, 9. 18. Wenn Ex. 16, 1 הר fehlt, so führt uns das darauf, dass אשר בין אלים ובין סיני Glosse ist.

Wann die Gleichsetzung der beiden Berge Horeb und Sinai stattgefunden hat, lässt sich nicht sagen. Sie kann im Volksbewusstsein schon lange vor der Zusammenarbeitung von J und E stattgefunden haben. Auch was sie ermöglicht hat, steht dahin. Für uns erübrigt nun noch, die beiden Berge getrennt zu betrachten.

Selbstredend fällt nun fort, den Namen סיני von dem מִדְבַּר סִין (Ex. 16, 1. 17, 1) herzuleiten. Davon sollte schon die Erwägung abhalten, dass Num. 33, 11. 12 der מִדְבַּר סִין deutlich von dem מִדְבַּר סִינַי (V. 15) unterschieden wird; vergl. auch Ex. 16, 1 mit 17, 1. Die Wüste Sin, die ja auf der Sinaihalbinsel liegt, hat nichts mit der Wüste Sinai zu thun. Die Wüste Sin mag ihren Namen von dem alten Mondgott Sin erhalten haben.[1] Dagegen dürfte der סיני doch wohl der Zackige sein. Auch Paulus Gal. 4, 24 (25) weiss, dass Σινᾶ ὄρος gleich ist Ἄγαρ; und حجر ist ja bekannt. Man darf sich nicht daran stossen, dass dem הגר eigentlich ein هجر entsprechen muss. Für den Apostel kommt lediglich der Gleichklang in Betracht. Eine andere Frage ist es allerdings, ob thatsächlich der Sinai von den Arabern einmal حجر genannt wurde, und ob die Bemerkung nicht als eine allegorische Spielerei anzusehen ist. In V. 25 meint Paulus mit Ἀραβία das Land ausserhalb Palästinas (1, 17).

Der Sinai ist der Berg Jahwes im eigentlichsten Sinne. Der alte Israelit dachte, dass Jahwe auf ihm wohne, sich hier einst dem Moses und dem Volk offenbart habe und auch von hier noch seinem Volk zu Hilfe komme. Der Sinai ist daher der הר יהוה (Num. 10, 33). Deutlich wird in der aus verschiedenen Schichten bunt zusammengewirkten

[1] Vergl. oben S. 2.

Erzählung Ex. 19 vorausgesetzt, dass der הר סיני Jahwes Wohnung ist.

Ist nun der Berg Sinai erst mit dem Auszug die Wohnstätte Jahwes geworden oder war er es schon früher? Die Erzählung Ex. 3 setzt, soweit wir J herausschälen können, voraus, dass der Sinai auch schon vor der Offenbarung Jahwes seine Wohnung war. Wo Jahwe sich offenbart, wohnt er auch. Es ist nicht unmöglich, dass Ex. 3, 5 zu J gehört. Eine andere Frage ist allerdings, ob der Jahwe, der auf dem Sinai sass, schon vorher der Gott jener Stämme war, aus denen später Israel entstand. Ex. 3, 6. 15. 4, 5 heisst Jahwe der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Aber diese Stellen gehören nicht zu J, sondern zu E, wie auch 3, 13, wo Jahwe als Gott der Väter bezeichnet wird, und 5, 1. 24, 10. 32, 27 (Gott Israels). Dagegen gehen 3, 18. 5, 3. 7, 16 auf J zurück. Hier wird Jahwe als Gott der Hebräer bezeichnet. Aber dass Jahwe von jeher der Gott Israels gewesen sei, ist ein irriger Rückschluss von einem weit späteren Standpunkt. In der A. T. Überlieferung schimmert die Erinnerung noch deutlich durch, dass der Sinai und Jahwe einst Eigentum eines nicht israelitischen Stammes waren und zwar des Stammes Ḳain (קין).[1]

Wir sahen oben, dass es eine jahwistische Überlieferung gab, wonach der Schwiegervater des Moses חבב בן רעואל ein Ḳeniter war, und eine andere, die denselben einen כהן מדין, doch ohne Namen nennt. Es hat sich keine Notiz davon erhalten, dass auch der ḳenitische Schwiegervater Priester war. Doch ist auf die Bedeutung zu achten, die der Stamm Ḳain für die Jahwereligion gehabt hat.[2] Wir

[1] Wesentlich anders Schultz in der 4. Aufl. seiner bibl. Theol. S. 111, der sich an den oben citierten Aufsatz Land's anschliesst. Danach sass von jeher Israel am Sinai, teilte sich aber in die Verehrung seines Gottes mit Ismael, Midian und Edom.

[2] Vergl. Stades Aufsatz über das Kainszeichen in ZAW. XIV, 250.

dürfen deshalb vermuten, dass auch der ḳenitische Schwiegervater Mosis Priester war.

Wie dem auch sei, Moses Schwiegervater war nach der A. T. Überlieferung Priester eines nicht israelitischen Stammes, nach der einen Tradition von Ḳain, nach der anderen von Midian. Ich halte erstere Überlieferung wegen der Bedeutung, die Ḳain für die Jahwereligion hatte, für die ursprünglichere. Die Überlieferung, die den Schwiegervater des Moses für einen Midianiter hielt, hatte spätere Verhältnisse vor sich. Wahrscheinlich waren die alten Sitze der Ḳeniter von den Midianitern eingenommen worden.[1]

Im Gebiet Ḳains resp. Midians lag also der Berg Sinai. Der Sinai war das alte Heiligtum Ḳains, die Wohnstätte des ehemaligen ḳenitischen Gottes Jahwe.

Erst durch Moses wurde der Sinai auch für die israelitischen Stämme ein Heiligtum, womit ich nicht sagen will, dass nicht schon vor Moses israelitische Stämme gelegentlich mit dem Sinai und seinem Gott Jahwe in Berührung getreten sein mögen. Die stete Verschiebung der Nomadenstämme ist ein wohl zu beachtender Faktor. Aber erst mit der Einigung aller Stämme zu einer gemeinsamen Aktion konnten auch der Sinai und Jahwe zu einem Gemeingut der israelitischen Stämme werden.

Die alte Überlieferung lässt uns noch ahnen, worin das Naturmal auf dem Sinai bestand, in dem Jahwe wohnte. Wellh. stellt in seiner israel. u. jüd. Gesch.[2] den Satz auf: „von heiligen Höhlen hören wir nichts, doch wird es wohl solche gegeben haben.“ Mir scheinen drei solcher Höhlen aber doch im A. T. angeführt zu sein. Die eine von ihnen

---

[1] Stade GVJ. I, 131 denkt daran, dass die Ḳeniter einen Teil der Midianiter bildeten.

[2] 2. A. S. 93, 3. A. S. 94, vergl. auch Anm. 3.

ist die auf dem Sinai.[1] Ex. 33, 17—23 ist in der jetzigen Form JE zuzuweisen,[2] doch ist der Grundstock ebenso sicher zu J gehörig.[3] Auch V. 22 macht den Eindruck, dass er keine Redaktionsarbeit ist, so sehr V. 21 auf Kosten von R zu setzen ist. Hier das unbestimmte מקום, dort das bestimmte נקרת הצור. Moses soll also in eine Felsenhöhle treten; hier will Jahwe seine Hand über Moses strecken. Ist der כבוד vorüber, so darf Moses dem enteilenden Jahwe nachsehen. Es liegt die Annahme sehr nahe, dass diese Höhle das alte Kultobjekt des Sinai war. Man könnte allerdings fragen, ob der Gewittergott[4] Jahwe in eine Höhle passe. Aber auch in Griechenland wurden heilige Höhlen mit dem Kult des Apollo zusammengebracht.[5] Und wer weiss denn, welche chthonische Gottheit von Jahwe aus ihrer Klause vertrieben worden ist?

Mit demselben Recht als J vom Sinai, beansprucht aber auch E vom Horeb den Charakter als Berg des Gottes Israels.[6] Deshalb heisst für ihn der Horeb הר האלהים (Ex. 3, 1. 4, 27. 18, 5. 24, 13. 1 Reg. 19, 8). Der „Berg Gottes" ist aber der Berg, auf dem die Gottheit wohnt. Ich erinnere nur an den „Götterberg" in Ezech. 28, 16 oder an die bekannte spätere Bezeichnung des Zion als הר יהוה (Jes. 2, 2. 3. 4, 5. 18, 7 u. a.). Aber der אלהים, der auf dem Horeb wohnt, ist kein andrer als Jahwe. In der elohistischen Erzählung von Ex. 3, die nach V. 1 sich am Horeb abspielt, offenbart sich ja Gott als יהוה (V. 14). Der Berg ist heilig, denn Jahwe erscheint bei ihm im feurigen Busch.

1 Die anderen sind auf dem Horeb (unten S. 20) und in Hebron (unten S. 56).

2 Wellh., Kuen., Corn.

3 Dillm., Budde.

4 So wird Jahwe von den meisten Neueren verstanden.

5 Vergl. Robertson Smith Relig. of the Semites 2. A. S. 197 ff.

6 Der Name חרב ist wohl als der „Dürre" (Act. Part.) zu verstehen.

Auf ihm sollen die Kinder Israels Gott anbeten (V. 12)[1], was sie denn auch nach den elohistischen Versen von Ex. 19 thun. Nach Ex. 24, 9—11, welche Verse wohl den Dekalog nicht voraussetzen, also zu E[1] gehören, steigen Moses und die andern Führer auf den Berg, sehen Gott, trinken und essen. Überhaupt setzt die ganze elohistische Schicht von Ex. 19—34 voraus, dass der Horeb der Berg des israelitischen Gottes Jahwe ist. Für E war also der Horeb schon zur Zeit des Wüstenzuges der Berg Jahwes. Wenigstens wurde er zur Zeit, da E entstand, als solcher angesehen. Das geht auch aus der Erzählung 1 Reg. 19 hervor. Elias kommt nach 40tägiger Wanderung[2] an den הר האלהים חרב. Er, der Vertreter der reinen Jahwereligion, will sich an ihrer Quelle Trost und Rat holen (V. 8). Die Erzählung in 1 Reg. 19 lässt uns auch das Kultobjekt des Berges vermuten. Nach V. 9 war es eine Höhle (מערה), in der der Prophet übernachtet und „das Wort Jahwes zu ihm geschah". Es gilt für diese Höhle das für das Naturmal des Sinai Bemerkte, falls nicht dieses gemeint ist.

Ist der Sinai nach unserer Annahme die genuine Wohnung Jahwes, so erhebt sich von selbst die Frage, wie es auch neben ihm der Horeb sein konnte. Denn die beiden Überlieferungen von der Lage des Jahweberges müssen gleichzeitig nebeneinander existiert haben, wenn auch wohl in verschiedenen Territorien. Dass lediglich gelehrte Neugierde sich die Plätze jeweilig zu eruieren versucht haben soll, ohne einen thatsächlichen Untergrund zu haben, ist ausgeschlossen. Am wahrscheinlichsten dünkt mir, dass die

[1] V. 12 gehört zu E (Dillm., Wellh., Kuen., Corn., Bacon). Nach J sollen dagegen die Israeliten ihr Fest in Kadesch feiern (vergl. oben S. 9f.).

[2] Man hat die Zahl teils als runde angesehen, teils in Anlehnung zu den 40 Jahren der Wüstenwanderung gesetzt, für die geographische Bestimmung des Horeb lassen sich die 40 Tage nicht verwenden.

Besitzergreifung des Horeb von Jahwe mit Wanderungen ḳenitischer Stämme zusammenhängt, die ihre ursprüngliche Heimat am Sinai Arabiens verlassen hatten.

Nach E hiess der Schwiegervater des Moses יִתְרוֹ (Ex. 3, 1. 4, 18. 18, 2 ff.) oder יֶתֶר (Ex. 4, 18). יתרו könnte das Gentil. von יתר sein (vergl. 1 Chron. 2, 32. 4, 17. 7, 38). Vielleicht liegt es aber näher, das ו in יתרו als Andeutung der Nunation zu nehmen, wie dieselbe denn auch in den nabatäischen Inschriften häufig in dieser Form wiedergegeben wird.[1] Nirgends wird uns bei E in der jetzigen überarbeiteten Gestalt angegeben, was Jethro war, und welchem Volk er angehörte.[2] Aus der Bedeutung, die er Ex. 18 hat, können wir aber sicher schliessen, dass er, wie der Schwiegervater des Moses bei J, Priester war. Aber in welchem Volk? In der Wüste s. von Juda wohnte in historischer Zeit der Stamm der Ḳeniter (1 Sam. 15, 6), er stand damals im Bunde mit 'Amaleḳ und Israel, denn er wurde von Saul gewarnt. Der Stamm, der nach J einst die späteren Sitze Midians eingenommen hatte, schloss sich nach Jud. 1, 16 (J) Moses an, gab wohl in Aussicht auf bessere Wohnsitze seine alte Heimat auf und liess sich dann im נגב nieder. Es ist dann aber nicht unmöglich, dass Ḳain sich auch weiter s. auf der Sinaihalbinsel ausbreitete. Die Ḳainsage, die den Brudermörder unstät und flüchtig umherschweifen lässt, setzt ja voraus, dass die Ḳeniter nomadisierende Araber waren. So gut sie heute in Juda sassen, konnten sie morgen wieder ihre Zelte am Serbal aufschlagen. Vielleicht hat schon früh ein ḳenitischer Clan יתר (יתרו) sich auf der Sinaihalbinsel am Horeb niedergelassen. Waren die Ḳeniter von Haus aus Jahweverehrer, so begreift sich, dass sie, vom Sinai

[1] Vergl. Euting's nab. u. arab. Inschriften, sowie גֶּשֶׁם Neh. 2, 19. 6, 1. 2, wofür Neh. 6, 6 גַּשְׁמוּ steht.

[2] Zu dem כהן כמדין in Ex. 18, 1 vergl. oben S. 8.

entfernt, nun ihren Gott auch in der neuen Heimat lokalisierten. Und das geschah auf dem Horeb. Vielleicht war aber auch der Horeb schon zur Zeit des Exodus oder vor ihm von einem oder mehreren der das spätere Volk Israel bildenden Stämme zum Wohnsitz Jahwes gemacht worden. Natürlich war auf jeden Fall der Horeb von Haus aus ein hlg. Berg.

Dass die Lage des Horeb in späterer Zeit auch für die des Sinai bestimmend wurde, hängt wohl mit der Bedeutung zusammen, die der Aufenthalt in Ägypten für das Volk gewonnen hatte. Dafür war entschieden der Horeb gelegener als der Sinai.

2) *Hor* (הר).

Schon nach Joseph. Ant. IV. 4, 7 bei Petraä gelegen, ebenso nach den Onom. (144, 14); er ist der heutige G. Nebi Hârûn in der Nähe Petras, zu dessen muslimischen Grabmal noch heute gewallfahrtet wird.[1]

Dieser letztere Umstand dürfte sich daraus erklären, dass nach P (Num. 20, 22—29. 33, 38. 39. Deut. 32, 50) Aharon auf dem Hor begraben liegt. Es ist bekanntlich Beduinensitte, das Grab der Ahnen auf hohen Bergen zu suchen. Auch Aharon wird ein Heros und keine historische Figur sein.[2] Sein Grab war die Kultstätte des Berges.

Nach einer wohl auf eine ältere Überlieferung zurückgehenden Notiz in Deut. 10, 6 liegt Aharon in מוסרה begraben, dessen Lage zu bestimmen nicht möglich ist.

3) *Ba'al Zephon* (בַּעַל צְפֹן)

wird nur von P erwähnt (Ex. 14, 2. 9. Num. 33, 7). Über die Lage ist nichts auszumachen. Dillm. sucht es in der Nähe des roten Meeres auf der Westseite der Sinaihalbinsel.[3]

Das בעל des Namens weist auf die kultische Bedeu-

[1] Bädeker 106 f.

[2] Vergl. Stade GVJ. I, S. 583.

[3] Exod. S. 142 f.; vergl. 3. A. v. Ryssel S. 156.

tung des Ortes. Da בעל die Bezeichnung eines Gottes als des Herrn eines Ortes war, wurde dieselbe häufig mit Ortsnamen zusammengesetzt, wenn der Platz eben eine Kultstätte des betreffenden Ba'al barg. Am besten ergänzen wir vorher בֵּית־, so dass der ganze Ausdruck hiesse בֵּית־בַּעַל פְּ d. i. „Haus des Ba'al (von) N." So können wir bei allen mit בעל zusammengesetzten Ortsbezeichnungen ohne weiteres das Vorhandensein eines Heiligtums annehmen. Dies gilt auch für בַּעַל צָפֹן. Der Name des an diesem Ort verehrten Ba'al war wahrscheinlich צָפוֹן, welcher Gottesname als צפן vorkommt.[1] Der בעל צפון kann „der Ba'al des Nordens sein, d. h. der, welchem der Norden gehört oder welcher im Norden seinen Sitz hat."[2] Nahe liegt es, in dem בעל צפון den als Dämon gedachten Nordwind zu sehen. Der רוח ist nicht nur der Wind, sondern auch der Geist sowohl von Menschen als Göttern. Dass aber צפון hier nicht „der Norden", sondern der als Gottheit gedachte Βορέας ist, dürfte die eigentümliche Punktation צָפוֹן vermuten lassen. Das gewöhnliche צָפוֹן scheint vermieden zu sein. Die grammatische Erklärung der Nebeneinanderstellung von בעל צפן ist aber nicht so schwierig wie man meint. Beide Wörter sind koordiniert.

Worin das Kultobjekt bestand, in dem der בעל צפן verehrt wurde, steht dahin.

4) *Elim* (אֵילִם)

ist wahrscheinlich der Wadî Ghurundel, 2 St. s. v. Hauwâra.[3] Auf ihn passt am besten die Angabe Ex. 15, 27 (oben S. 3 Anm. 2) Num. 33, 9 (zu P), wonach in Elim zwölf Wasserbrunnen und siebzig Palmen gewesen seien.

---

1 Vergl. Corp. Inscr. Sem. 108. 265. Rob. Smith a. a. O. S. 94 Anm. 6. Baethgen a. a. O. 22.

2 Baeth. a. a. O. 23.

3 Robertson, Palästina I S. 110 f.

Bei diesem Orte lässt nur der Name auf das Vorhandensein einer Kultstätte schliessen. Es dürfte sich immer mehr bestätigen, dass Wellh.[1] und Stade[2] mit ihrer Deutung des Namens Recht haben. Auch Dillm.[3] gestand schon zu, dass אֵילִם mit den hebr. Wörtern אֵלָה, אַלּוֹן, אַלָּה und אָלוֹן sowie dem aram. אִילָנָא, אִילָן zusammenhänge. Aber gegen die von Wellh. und Stade gegebene Etymologie dieser Wörter, wonach sie mit אֵל zusammenhängen und nur einen heiligen Baum bedeuten, hat er sich noch verschlossen. Für Wellh.'s und Stade's Ansicht lassen sich noch gewichtige Gründe beibringen.

Einmal ist auf die Übersetzungen von אֵלָה, אַלּוֹן, אַלָּה und אָלוֹן bei der LXX hinzuweisen. Sie liefert die mannigfachsten Übersetzungen.

Für אֵלָה gebraucht sie:

a) δρυς, vergl. 1 Sam. 17, 19 (A). 2 Sam. 18, 9 (bis) 10. 14. 1 Reg. 13, 14. Ezech. 6, 13 (Q^{mg}). 1 Chr. 10, 12.

b) τερεβινθος, vergl. Gen. 35, 4. Jud. 6, 11. 19. Jes. 1, 30. 6, 13. Nicht in Betracht kommen 1 Sam. 17, 2 (fehlt in LXX). 21, 9 (LXX: Ηλα). Jes. 57, 5. 1, 29. 61, 3. Ezech. 31, 14. In Jes. 57, 5. 1, 29 verstand die LXX אֵלִים „Götzenbilder". Jes. 61, 3 übersetzt sie אֵילֵי הַצֶּדֶק mit γενεαὶ δικαιοσύνης. Zu Ezech. 31, 14, vergl. Cornill Das Buch des Proph. Ez. S. 378 f.

c) δενδρον συσκιαζον (συσκιον), vergl. Ezech. 6, 13. Hos. 4, 13.

Für אַלּוֹן gebraucht sie:

a) δρυς, vergl. Gen. 12, 6. Jud. 4, 11. 9, 37 (A). 1 Sam. 10, 3. In Gen. 13, 18. 14, 13. 18, 1. Deut. 11, 30 hat der hebr.

---

1 Prol. S. 246.

2 GVJ. I S. 455.

3 Genesis 6. Aufl. S. 225. Exod. u. Lev. 2. Aufl. S. 164. Ryssel 3. A. 180.

Text den Plural, während der Sam. u. die LXX richtig den Sing. lesen. Der einzelne Baum war anstössig, weil er ein Kultobjekt war. Deshalb wird er vervielfältigt.

b) βαλανος, vergl. Jud. 9, 6.

Für אֵלָה gebraucht sie:

τερεβινθος, vergl. Jos. 24, 26.

Für אַלּוֹן gebraucht sie:

a) δρυς, vergl. Jes. 44, 14 (δρυμος). Hos. 4, 13. Am. 2, 9. Sach. 11, 2.

b) βαλανος, vergl. Gen. 35, 8. Jes. 2, 13. 6, 13.

c) Βασανις, vergl. Ezech. 27, 6.

Nicht in Betracht kommt Jos. 19, 33, wo die LXX אַלּוֹן nicht las.

Schon aus dieser einfachen Tabelle ersieht man, dass man sich wohl vergeblich bemühen wird, einen Unterschied zwischen den einzelnen Baumarten aufzufinden. Schon der LXX war dies unmöglich. Man greife nur einmal Gen. 12, 6 heraus und vergleiche es mit Gen. 35, 4 u. Jos. 24, 26. Der אַלּוֹן ist in Gen. 12, 6 eine δρυς, dagegen wird er Gen. 35, 4. Jos. 24, 26 zur Terebinthe. Aber auch die massor. Überlieferung weiss nicht, wie sich denn die einzelnen Bäume von einander unterscheiden. In Sichem heisst derselbe Baum Gen. 12, 6 אֵלּוֹן, Gen. 35, 4 אֵלָה und Jos. 24, 26 אֵלָה. Der אֵלּוֹן בְּצַעֲנַנִּים in Jud. 4, 11 ist in Jos. 19, 33 אֵלּוֹן בְּצַעֲנַנִּים.

Sehen wir noch wie Origenes (Hexapla), Aqu., Symm., Theodot.[1], die Targume[2] und der Syrer die in Betracht kommenden Wörter übersetzen.

Orig. übersetzt אֵלָה

a) mit δρυς (1 Sam. 17, 2. 19. 2 Sam. 18, 9)

b) mit τερεβινθος (Gen. 35, 4. Jud. 6, 11. 19. 1 Sam. 17, 2. Jes. 1, 30. 6, 13)

[1] O. A. Σ. Θ nach edit. v. Field.

[2] Die Targume sind nach der Londoner Polyglotte verglichen.

c) mit δενδρον συσκιαζον (Hos. 4, 13)

Die verschiedenen HSHS. wechseln an denselben Stellen oft mit δρυς und τερεβινθος.

אֵלוֹן mit

a) δρυς (Gen. 12, 6. Deut. 11, 30. Jud. 4, 11. 1 Sam. 10, 3)

b) βαλανος (Jud. 9, 6).

אֵלָה mit τερεμινθος (Jos. 24, 26)

אַלּוֹן mit

a) δρυς (Jos. 19, 33. Hos. 4, 13).

b) βαλανος (Jes. 2, 13. 6, 13).

c) ἐλατινος (Ezech. 27, 6).

A. übersetzt אֵלָה mit

a) δρυς (Gen. 35, 4. 1 Sam. 17, 2).

b) τερεβινθος (1 Sam. 21, 10. Hos. 4, 13).

אֵלוֹן mit δρυς (Jud. 9, 37)

אֵלָה mit δρυς (Jos. 24, 26)

אַלּוֹן

a) mit δρυς (Jes. 2, 13. 44, 14. Hos. 4, 13)

b) mit πρινινα (Ezech. 27, 6).

Σ. übersetzt אֵלָה mit δρυς (Gen. 35, 4. Jes. 6, 13) und Hos. 4, 13 mit πλατανος επισκιαζουσα.

אֵלוֹן mit δρυς (Gen. 12, 6. Jud. 9, 6)

אֵלָה mit δρυς (Jos. 24, 26)

אַלּוֹן mit δρυς (Hos. 4, 13) und βαλανος (Jes. 2, 13. 6, 13).

Θ übersetzt אֵלָה mit δρυς (Gen. 35, 4. Jud. 6, 19) und Hos. 4, 13 mit δενδρον συσκιαζον.

אֵלוֹן mit δρυς (Jud. 4, 11)

אֵלָה mit δρυς (Jos. 24, 26)

אַלּוֹן mit δρυς (Hes. 4, 13) und βαλανος (Jes. 2, 13).

Welch krauses Wirrwarr unter den Übersetzungen bei O. A. Σ. Θ. und wieder bei jedem einzelnen.

Interessanter sind die Übersetzungen der fraglichen Wörter in den Targumen. Diese kennen keine Unterscheidung

der einzelnen Wörter; zum Teil geben sie dieselben mit בוּטְמָא wieder, auch ohne Berücksichtigung eines Unterschiedes von אַלָה und Konsorten, wie man sich leicht aus der unten folgenden Tabelle überzeugen kann. בוּטְמָא syr. ܒܘܛܡܐ bedeutet im Syrischen aber die Terebinthe.[1] Zum Teil werden die Wörter anscheinend nach der Laune des Übersetzers mit בַּלּוּטָא, syr. ܒܠܘܛܐ = Eiche[2] wiedergegeben. Vereinzelt findet sich noch אַלְתָּא, אַלוֹן, אֵילָנָה. Aber das bedeutet im Syrischen (ܐܠܢܐ) einfach „Baum". Die interessanteste Übersetzung und anscheinend die älteste ist מֵישָׁרָא (חֵיזְוֵי פ׳) = Ebene. Es ist dies eine deutliche Umschreibung für einen nicht sehr angenehmen Gegenstand. Wir geben nun die Tabelle:

a) Paläst. Targume.

α) Fragmententargum:

מֵישָׁרָא (Gen. 12, 6)

בַּלּוּטָה (Gen. 35, 8).

β) „Targum Jonathan" (ת׳ י׳):

מֵישָׁרָא (Gen. 12, 6), חֵיזְוֵי ממרא (Gen. 13, 18. 14, 13. 18, 1. Deut. 11, 30), שִׁיפּוּלֵי מֵישָׁרָא (Gen. 35, 8)

בּוּטְמָא (Gen. 35, 4).

b) Babylonische Targume:

α) Targum Onkelos:

מֵישָׁרָא (Gen. 12, 6. 13, 18. 14, 13. 18, 1. 35, 8. Deut. 11, 30)

בּוּטְמָא (Gen. 35, 4).

β) Prophetentargum:

מֵישָׁרָא (Jud. 4, 11. 9, 6. 37. 1 Sam. 10, 3)

בּוּטְמָא (Jud. 6, 11. 1 Sam. 17, 2. 19. 21, 10. 2 Sam. 18, 9. 10. 14. 1 Reg. 13, 14. Jes. 1, 30. 6, 13. Ezech. 6, 13. Hos. 4, 13)

[1] Vergl. Löw Aramäische Pflanzennamen N. 44.

[2] Ibid. N. 51.

בְּלוּטָא (Jes. 6, 13. 44, 14. Ezech. 27, 6. Hos. 4, 13) אִילָנָא (Jud. 6, 11. Jes. 1, 29. 57, 5), אֵלוֹן (Jos. 19, 33) und אַלְתָּא (Jos. 24, 26).

Umschrieben oder erklärt sind Jes. 2, 13. 61, 3. Ezech. 31, 14. Sach. 11, 2. Es fehlt 1 Chr. 10, 12.

Der Syr. gebraucht ܒܪܘܬܐ (Gen. 12, 6. 13, 18. 14, 13. 18, 1. Deut. 11, 30. Jud. 9, 6. 37. Jes. 2, 13. 6, 13. Ezech. 27, 6. Hos. 4, 13. Sach. 11, 2), ܐܠܘܢ (Gen. 34, 4. 8. Jud. 4, 11. 6, 11. 19. 1 Sam. 10, 3. 17, 2. 19. 1 Reg. 13, 14. 1 Chron. 10, 12. Jes. 1, 30. 6, 13. Ezech. 6, 13. Hos. 4, 13), ܐܠܬܐ (2 Sam. 18, 9. 10. 14. Jes. 57, 5). Missverstanden ist Jes. 1, 29. 61, 3, es fehlt Ezech. 31, 14.

Es wird also dabei bleiben, אֵלָה, אֵלוֹן, אַלָּה und אַלּוֹן sind Bezeichnungen des hlg. Baumes ohne Rücksicht auf ihre specielle Gattung. Alle diese Wörter sind von אֵל herzuleiten.[1]

Dann werden wir aber auch in אֵילִים eine Kultstätte zu suchen haben; die אֵלִים sind heilige Bäume (Jes. 1, 29. 57, 5. 61, 3. Ezech. 31, 14)[2]; vielleicht sind die 12 Brunnen auch Kultobjekte.

Befremdlich könnte nur die Mehrzahl der heiligen Bäume sein, aber das war nichts Seltenes. Die Uzza hatte im Thal Nachla drei Samurabäume.[3]

5) *Rephidim* (רְפִידִים).

Die Lage des Ortes lässt sich nicht mehr bestimmen; Versuche sind bei Dillm., Ryssel zu Ex. 17, 1 zu sehen.

Nach Ex. 17, 15 war hier ein Altar, der wahrscheinlich aus einem Felsblock bestand. Denn trotz des ויבן מזבח in

[1] Neuerdings hat sich auch Holzinger im Kurzen Handkom. z. A. T. Genes. 1898 S. 138 dieser Ansicht angeschlossen.

[2] Der Plural kommt nicht von אַיִל „arbor magna, dis sacra (Mandelkern, Corkordanz, S. 44), sondern von אֵל, אַלָּה, vergl. Gen. 14, 6.

[3] Wellh. Reste arabischen Heidentums S. 32. 2. A. S. 36.

V. 15 dürfte der Altar der „Stein" sein, den die Sage — wohl eben wegen seines heiligen Charakters — dem müden Moses von Aharon und Hur unter seinen ausgereckten Arm legen liess.

Das Numen des heiligen Steines hiess nach V. 15 יהוה נִסִּי; nach V. 16 hiess das Kultobjekt vielleicht יהוה נֵס[1], „Panier Jahwes". Jahwe wurde also an der hlg. Stätte als Kriegsgott verehrt, die Erinnerung daran hat sich in der Sage der Amalekiterkämpfe erhalten.

6) *Ḳadesch* (קָדֵשׁ).

Durch Trumbull[2] dürfte wohl endgültig entschieden sein, dass Ḳadesch in der am Westabhange des ʿAzazimeplateaus (unter 30° 30′ n. Br. und 52° ö. L.) gelegenen Quelle ʿEn Ḳudêsch zu finden ist.

Der Ort heisst in jüngeren oder wenigstens in jung überarbeiteten Schriften קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ; vergl. Num. 32, 8. 34, 4. Deut. 1, 2. 19. 2, 14. 9, 23. Jos. 10, 41. 14, 6 ff. 15, 3. Die LXX giebt ק׳ ב׳ regelmässig mit Καδης του Βαρνη wieder, dachte also wohl bei ברנע an eine Person; aber קדש steht in der Verbindung mit ברנע stets im stat. abs. Wahrscheinlich steckt in ברנע eine Ortsbezeichnung, so dass ב als Präposition zu fassen ist. Es wäre dann an קָדֵשׁ בַּגְּלִיל zu erinnern (Jos. 20, 7); allerdings heisst es sonst קדש נפתלי; aber Naftali ist ein Stamm, während Galiläa ein Land war.

Dass wir in Ḳadesch ein Heiligtum zu suchen haben, beweist vor allem der Name קדש = Heiligtum.

Der Gegenstand, an dem sich die Heiligkeit des Ortes knüpfte, war eine Quelle. Diese heisst im Midrasch Gen. 14 עין מִשְׁפָּט „Quelle der Rechtsprechung" (V. 7). Doch muss

[1] So ist nach vielen Gelehrten für כֵּס יָהּ zu emendieren.

[2] Kadesch Barnea 1884 S. 238—275, vergl. auch H. Guthe, ZDPV. VIII, 182 ff.

das die seltnere Bezeichnung gewesen sein, wenn sie nicht überhaupt auf Kosten des gelehrten Verfassers von Gen. 14 zu setzen ist. Der gebräuchlichere Name der Quelle ist מֵי מְרִיבָה (Num. 20, 13. 24. Deut. 33, 8. ψ 81, 8. 95, 8. 106, 32), weshalb an jungen Stellen קדש geradezu מֵי מְרִיבַת קָדֵשׁ heisst (Num. 27, 14. Deut. 32, 51. Ezech. 47, 19.[1] 48, 28). Die wunderbare Entstehung dieser Quelle in Num. 20, 13[2] soll lediglich ihre Heiligkeit erweisen. Der Name מריבה wird — ob mit Recht sehen wir später — daraus erklärt, dass die Kinder Israels mit Gott gehadert hätten. Deutlich gehören nach dieser Erzählung die מֵי מְרִיבָה zu קָדֵשׁ; vergl. V. 1 mit V. 13.

Auch Ex. 17, 1—7 wird die Entstehung dieser Quelle beschrieben, die des Haderns der Israeliten wegen מְרִיבָה, und weil man Jahwe versucht habe, מַסָּה heisse (V. 7). Die beiden Erklärungen gehen auf zwei verschiedene Erzählungsschichten zurück. Da Num. 20, 1—13 zu E gehört,[3] wird מַסָּה auf J zurückzuführen sein, wo es wohl ursprünglich hiess: על כן קרא שם המקום מסה על נסתם את יהוה. Nach V. 1 a b α wären wir in Rephidim, aber diese Vershälfte ist auf Rechnung von P zu setzen. Dass wir uns auch mit der Erzählung Ex. 17, 1—7 in קדש befinden,[4] beweisen folgende Erwägungen:

a) Ex. 16 murrt das Volk wegen der Speise und sehnt sich nach den Fleischtöpfen Ägyptens zurück. Darauf giebt ihm Jahwe das Manna (VV. 4. 5. 14—16a β. 18b. 19. 20. 27—30. 35b, alles zu J gehörig).[5] Num. 11, 4 ff. murrt das Volk gleichfalls, nur erhält es hier Wachteln statt Manna.

[1] Lies natürlich מְרִיבַת statt מְרִיבוֹת.

[2] VV. 1 a β b. 3—5. 7—9. 11. 13 als aus E gehörig sind zusammenzunehmen. So im Wesentlichen Dillm., Kuen.; andere anders.

[3] Im Wesentlichen; sonst ist nur Pc. vertreten.

[4] בחרב in V. 6 ist unecht, vergl. S. 3 Anm. 4.

[5] So im Wesentlichen auch Dillm., Corn., Kittel.

b) Die Bestellung der Häuptlinge findet sich Ex. 18 und Num. 11, 16ff., nur mit dem Unterschiede, dass sie an der ersten Stelle von Jethro, an der andern von Jahwe eingesetzt werden; dort sind 70, hier 17 Häuptlinge.

Hat so Ex. 17, 1—7 die gleiche Umgebung wie Num. 20, 1—13, wurden aber Num. 20, 1—13 die מי מריבה ausdrücklich in Ḳadesch gesucht, so wird damit auch erwiesen sein, dass die Quellen מַסָּה und מְרִיבָה (Ex. 17, 7), die schon durch ihre wunderbare Entstehung als heilige gekennzeichnet werden, bei Ḳadesch lagen, dass die מְרִיבָה (מַסָּה) in Ex. 17, 7 dieselbe Quelle ist, wie die מֵי מְרִיבָה in Num. 20, 13. Bestätigt wird dies durch die schon früher (S. 9) herangezogenen Stellen Ex. 3, 18. 5, 3. 7, 16. 26. 8, 4. 16. 21 ff. 25. 9, 1. 13. 10, 3. 7 ff. 12, 31—15, 22. Von der ägyptischen Grenze bis Ḳadesch sind es immerhin drei gute Tage. Es liegt kein Grund vor, die Zahl als runde anzunehmen.

Auf eine Stufe mit Ex. 17, 1 ff. und Num. 20, 1 ff. stelle ich auch das kleine Sätzchen: שָׂם שָׂם לוֹ חֹק וּמִשְׁפָּט וְשָׁם נִסָּהוּ in Ex. 15, 25. Erinnern wir uns, dass Ex. 17, 7 נסה mit מסה in Verbindung gebracht wurde, nur dass hier Gott das Objekt von נסה und nicht wie in Ex. 15, 25 das Subjekt war, so möchten wir auch hier als Ort der Handlung מסה vermuten. Auch שם שם לו חק ומשפט passt nicht zu der Erzählung von Mara. Es ist aus Ex. 18 und Num. 11, 16 ff. geflossen. Auch ist die Verbindung von חק und משפט nur in relativ jungen Stellen zu finden; vergl. nur Deut. 4, 1. 5. 8. 14. 45. 5, 31. 6, 1. 20. 8, 11. 11, 32. 12, 1. 26, 16 u. s. w. Wir sahen (S. 3) ferner, dass die Geschichte mit Mara den Zusammenhang sprengt und in eine Geschichte, die zu Massa geschah, hineingesetzt worden ist. So scheint mir der V. Ex. 15, 25b von einem deuteronomistischen Redaktor unter Grundlage einer älteren zu Massa spielenden Geschichte erst gewaltsam zur Geschichte von Mara hinzu-

gefügt worden zu sein.[1] Wegen נסהו scheint J die Grundlage zu sein. Die Selbständigkeit der Überlieferung über מַסָּה siehe in Deut. 6, 16. 9, 22. Dagegen ist Deut. 33, 8 מסה und מריבה wie in Ex. 17, 7 zusammengearbeitet.

Folgende Namen haben wir nun für die heilige Quelle in קדש gefunden:

a) für J מַסָּה (עין oder מי)
b) für E מְרִיבָה (מי)
c) für Gen. 14 מִשְׁפָּט (עין).

Alle drei Bezeichnungen bedeuten aber dasselbe. Für מְרִיבָה hat Wellh.[2] mit grosser Wahrscheinlichkeit dargethan, dass das Wort weiter nichts wie Gerichtsstätte bedeutet. Die Sage hat den Namen sich anders zu erklären versucht. Aber auch מַסָּה wird nichts anders bedeuten, worauf auch Ex. 15, 25b führt. Die Bezeichnung עין מִשְׁפָּט bestätigt nur unsere Deutung von מְרִיבָה und מַסָּה. Auch in der alttestamentlichen Überlieferung hat sich das Charakteristikum der hlg. Quelle zu Ḳadesch erhalten. Die Erzählungen über die Einsetzungen der Ḳaḍî's in Ex. 18 und Num. 11 knüpfen, wie wir sahen, an Ḳadesch an.

Welcher Ba'al nun ursprünglich in der heiligen Quelle verehrt wurde, lässt sich nicht mehr bestimmen. Jedenfalls gehörte dieselbe in historischer Zeit Jahwe. Jahwe hatte sie als sein eigen erklärt, das ist der Sinn jener Erzählungen von ihrer wunderbaren Entstehung. Nicht irgend ein alter Quellgeist hat sie der Wüste geschenkt, sondern allein Jahwe. Aber das ist eine Fiktion, Jahwe ist der Gott des Sinai und kann daher von Haus aus mit dem Born nichts zu schaffen haben. Doch muss er sehr früh seine Ansprüche auf Ḳadesch geltend gemacht haben. Ja, es ist nicht unmöglich, dass

[1] So auch Jül. Corn.

[2] Prol. S. 357.

die Usurpation der Kultstätte durch den Gott vom Sinai schon vor Moses vollzogen wurde. Jahwe befiehlt Ex. 3, 18 dem Moses, das Volk aus Ägypten zu führen, damit es nach einem Marsche von drei Tagen Gott in der Wüste ein Fest feiere. Wir sahen, wie dem Befehl nachgekommen wurde, und wie das Ziel der dreitägigen Wanderung eben das Wüstenheiligtum Ḳadesch war. Dann liegt aber die Vermutung nahe, dass Ḳadesch schon zur, ja vor der Zeit des „Exodus" ein Jahweheiligtum gehabt hat. Für die Zeit des Moses geben uns die heiligen Schriften einen einigermassen sicheren Anhaltspunkt. Spielt Ex. 18 noch in Ḳadesch, wie wir oben zu zeigen versuchten, so ist es auch Ḳadesch, wo nach V. 12 Jethro Gott Opfer bringt. Der Gott, den Jethro aber verehrt, ist ja Jahwe, denn aus seinem Gebiet stammt ja die Jahweverehrung. Nach V. 15 kommt das Volk zu Moses, „um Gott um Rat anzugehen", und nach V. 19 soll die ganze Verhandlung vor Gott geführt werden. Der Verf. von Ex. 18, in der Hauptsache E, hat sich also vorgestellt — und er mag das Richtige getroffen haben —, dass Jahwe zur Zeit der Wüstenwanderung auch in Ḳadesch verehrt wurde. So gut Jahwe später an den kanaanitischen Kultstätten lokalisiert werden konnte, so gut konnte er schon in Ḳadesch von einem alten Heiligtum Besitz ergreifen. Die Gottheit wandert eben mit den Stämmen, das wird sie nicht nur bei den alten Arabern, sondern auch bei den alten Israeliten gethan haben. Man empfindet den Widerspruch nicht, der sich dabei ergiebt. Das Bedürfnis, dem alten Gott auch in der neuen Heimat zu dienen, setzt sich darüber hinaus, dass das Numen eigentlich nur an dem Platz, dem es von Haus aus zugehört, zu verehren ist, weil man es nur hier sicher erreichen kann. So lässt man den Gott an einem durch den Stamm occupierten Heiligtum Wohnung nehmen. Wohl aber wurde der Widerspruch von

dem Verf. von Num. 11, 14. 16. 17. 24b—30 u. C. 12 (in der Hauptsache) wahrgenommen.[1] Hier ist von einem Zelt die Rede (11, 16. 24. 26. 12, 4. 5. 10), das dazu dienen soll, den vom heiligen Berg kommenden Jahwe aufzunehmen. Bei demselben versammeln sich auf Befehl Jahwes die Häuptlinge (11, 16. 24). Jahwe selbst kommt darauf in einer Wolke angefahren, natürlich von einem anderen Orte, dem Horeb, und teilt den Ältesten seinen Geist mit, so dass diese in Verzückung geraten (V. 25). Ebenso treten Num. 12, 4f. Moses, Aharon und Mirjam vor das Zelt, und Jahwe fährt in einer Wolke nieder und tritt vor die Thüre des Zeltes.

Nach diesen Angaben — E^2 — hatte Jahwe also eine Kultstätte zu Ḳadesch, musste aber, wenn er befragt werden sollte, erst vom Sinai - Horeb kommen. Geht die Erwähnung des Zeltes auf eine historische Überlieferung zurück, so darf man vermuten, dass das historische Zelt in Ḳadesch weiter nichts als eine Orakelhütte gewesen ist, in der Moses seine kultischen Gerätschaften aufgehoben haben wird. Wie der alte Israelite sich nun das Kommen Jahwes nach Ḳadesch vorstellte, lässt sich auch noch erkennen. Num. 11, 24. 12, 5. 9 kommt Jahwe in einer Wolke zum Zelt; es ist hier die Wolke des כבוד יהוה gemeint, also die Gewitterwolke.[2] Dasselbe gilt von dem korrumpierten Vers Deut. 33, 2; über 2a ist schon geredet[3]; 2b ist wohl am einfachsten als בִּימִנוֹ אֵשׁ לָהֶבָה לוֹ zu korrigieren.[4] Jahwe kommt vom Sinai nach

[1] Dass 14—17. 24b—29 Pendant zu Ex. 18 und Variante zu Ex. 24, 1—14 ist, ist schon bei Wellh. zu lesen. — Obige Verse werden von Kuen., Corn. mit Recht zu E^2 gezogen; allerdings bieten die Verse eine ältere Vorstellung vom Verhältnis des Heiligtums zu Jahwe wie Ex. 18, das zu E^1 gehört.

[2] Näheres über diese Gleichsetzung hoffe ich in Bälde an anderem Orte ausführen zu können.

[3] Oben S. 11.

[4] Die beiden letzten Worte sind versetzt und verschrieben worden.

Meribath Ḳadesch zu seinem Volk, „in seiner Rechten Feuerflammen“ haltend. Auch hier ist die Vorstellung die, dass Jahwe im Gewitter nach Ḳadesch kommt. Vielleicht strömte dann die heilige Quelle reichlicher denn sonst ihr Wasser aus, die Gottheit regte sich in ihr.

War aber Ḳadesch das Ziel des Exodus, so dürfen wir wohl annehmen, dass sein Heiligtum auch schon vorher Jahwe gehörte. Ja, Ḳadesch war vielleicht der Mittelpunkt einer Jahwekonföderation, die zu dem Zwecke geschlossen worden war, die unter ägyptischen Drucke schmachtenden, befreundeten Nomadenstämme zu befreien.[1] Und zwar wird der Ort selbst zu Moses Zeiten im Stammgebiet von Levi gelegen haben; darauf führt der Umstand, dass Mirjam, die Schwester „des Leviten“, in Ḳadesch begraben liegt (Num. 20, 1). Auch wird so Levi der Nachbar seines Bruders Simeon (Gen. 34, 25. 49, 5 ff.), denn Simeon sass in der Gegend von Beerseba (Jos. 19, 1. 2). Ja, wir können noch weiter gehen. Ist Mirjam (מרים) keine historische Figur — sie tritt neben der Heroenfigur Aharon[2] auf (Ex. 15, 20. 21. Num. 12, 1 ff.) —, darf man sie sich also als die Personifikation eines Clan vorstellen, so hat in Ḳadesch der levitische Unterstamm Mirjam gesessen. Die Zugehörigkeit von Ḳadesch zu Levi, aus welchem Stamm Moses hervorgegangen war, lässt uns vermuten und ahnen, welche Bedeutung das Heiligtum Jahwes in Ḳadesch zu Moses Zeit gehabt hat. Ḳadesch blieb, wohl infolge seiner kultischen Bedeutung, auch noch lange Jahre nach der Befreiung der Stämme der Mittelpunkt der Jahwekonföderation. Das ist freilich aus dem dermaligen Zustand der über- und zusammengearbeiteten Quellen nur schwer ersichtlich. Wohl am klarsten wird es uns, wenn wir einmal darauf achten — es

[1] Stade Entstehung d. V. Isr. 13.

[2] Oben S. 22.

wurde schon früher bemerkt — dass vor und nach der Sinaioffenbarung als der Aufenthalt der Stämme Ḳadesch gedacht wird (Ex. 15 ff. Num. 11 ff.). Die ältere Überlieferung wusste es darnach nicht anders, als dass Ḳadesch der Mittelpunkt der „israelitischen" Stämme vor ihrem Aufbruch ins gelobte Land war. Der Sinai hätte dann in der Geschichte Israels keine andere Bedeutung, als dass von ihm die Jahwereligion stammt, denn der Auszug aus Ägypten hatte nicht den Sinai, sondern Ḳadesch als Ziel ins Auge gefasst. Ja, es scheint fraglich, ob die Stämme von Ḳadesch gelegentlich einen Abstecher nach dem Sinai gemacht haben; es ist kaum möglich sich vorzustellen, wie ein solcher Zug von Beduinenstämmen nach der traditionellen Annahme vor sich gegangen sein soll. Einzelne Stämme mögen gelegentlich eine Wanderung nach dem Sinai unternommen haben. Vielleicht pflegten die Jahwe-Konföderierten auch alljährlich einmal zu dem Berg ihres Gottes zu wallfahren, ähnlich wie die arabischen Stämme vor dem Islâm ihren Haǵǵ nach Mekka unternahmen. Aber wie hier, wird auch zu Moses Zeiten die Pilgerfahrt nach dem Sinai persönliche oder Stammesangelegenheit gewesen sein.

Allerdings hat Ḳadesch früh seine alte Bedeutung dem Sinai abtreten müssen. Der Sinai wurde das eigentliche Ziel des Auszuges und der Wüstenwallfahrt. „Es waltete das poetische Bedürfnis, die Konstituierung des Volkes Jahwes zu einem dramatischen Akte auf erhabener Bühne zuzuspitzen."[1] Aber die Erinnerung an den gefeierten Aufenthalt der Stämme an den מי מריבה bei Ḳadesch hat sich noch bis in die späte Zeit erhalten; vergl. Ezech. 47, 19. 48, 28. ψ 81, 8. 95, 8. 106, 32. Ja, es ist nicht unmöglich, dass Ḳadesch noch lange Kultstätte der Israeliten war.[2] „Es ist

[1] Wellh. Isr. u. jüd. Gesch. S. 13; vergl. Prol.[3] 357 ff.

[2] Stade Entsteh. d. V. Isr. 14 f.

zu vermuten, dass ein orakelgebender Priester zurückgeblieben ist, vielleicht auch Bruchteile der Stämme.“ Mit Wahrscheinlichkeit vermutet Stade, dass gerade die Kultstätte zu Ḳadesch die historischen Erinnerungen über den ägyptischen Aufenthalt und die Wüstenzeit fortgepflanzt hat.

7) *Chorma* (חָרְמָה)

wurde früher auf dem Bergrücken Eṣ-Safâ (n. w. v. Petra) gesucht, solange man Ḳadesch in dem s. ö. gelegenen ʿAin el Webe fand. Da aber Ḳadesch in ʿEn Ḳudêsch zu finden ist, muss Chorma wegen Num. 14, 45 n. von Ḳudêsch gelegen haben. Nicht unwahrscheinlich hat man es in der Ruinenstätte Es-Sebaita, circa 26 klm. s. v. Elusa und etwa 40 klm. n. v. Ḳudêsch gelegen, finden wollen, wenn auch die lautliche Gleichsetzung von צְפַת, dem alten Namen von Chorma (Jud. 1, 17), zweifelhaft erscheint.[1]

Nach Jos. 19, 4. 1 Chr. 4, 30 gehört חרמה zu Simeon, nach Jos. 15, 30. 1 Sam. 30, 30 zu Juda, wohl nach verschiedener Auffassung von Jud. 1, 17 oder nach verschiedenen Zeiten.

Ich glaube, dass der Ort, dessen Burg wohl den Namen צפת hatte[2], von der Kultstätte den Namen חָרְמָה empfangen hat. Die Massora wird gegen das Ερμαν der LXX die Aussprache des Namens richtig überliefert haben. Die Aussprache führt auf ein حُرْمَة, einen heiligen Gegenstand, den man nicht verletzen darf, also bei einem Ortsnamen auf eine Kultstätte. Num. 21, 3. Jud. 1, 17 leiten den Namen von dem חֵרֶם ab, den die Israeliten an der Stadt vollzogen hätten, aber das ist Volksetymologie.

---

[1] Vergl. Dillm. Num. S. 81 u. Palmer Wüstenwanderung 286 ff.

[2] Es ist nicht unmöglich, dass von √צפה ein צפת die „Warte“ gebildet worden ist.

8) *Obhoth* (אֹבֹת)

wird von Wetzstein[1] in der Tränke el Weibe in der ʿAraba gesucht, indem er Weibe als Abkürzung von אָוִיבָה, dem Dimin. von אֹבֹת fasst. Dillm.[2] bestreitet die Möglichkeit dieser Erklärung.

Der Ort wird als Wüstenstation der Kinder Israels erwähnt (Num. 21, 10 f. 33, 43 f.). Sein Name ist jedenfalls als „Totengeister" zu erklären (אבת Lev. 19, 31. 20, 6 u. ö.), die man aus der Erde heraufbeschwor.[3] Bei dieser Erklärung des Namens אֹבֹת liegt aber nahe, den Namen aus dem Vorhandensein einer Kultstätte herzuleiten. Und zwar wird das Kultobjekt etwas Unterirdisches gewesen sein, eine Höhle. Totengeister, die man aus der Erde hervorbeschwört, hausen am besten in Grotten. Nach alter Auffassung ist ja der Geist mit einem Naturding aufs engste verknüpft. Dass die Kultstätte ursprünglich nichts mit Jahwe zu thun hatte, dürfte bei der gegebenen Etymologie klar sein.

9) *Elath* (אֵילַת)

heisst Gen. 14, 6: אֵיל פָּארָן; Gen. 36, 41: אַלָּה; Deut. 2, 8. 2 Reg. 14, 22. 16, 6: אֵילַת; 1 Reg. 9, 26. 2 Reg. 16, 6: אֵילוֹת; in der LXX: Αἰλαθ, nur in Deut. 2, 8: Αἰλων (= אֵלוֹן); bei den Klassikern: Αἴλανα, Ἔλανα, Ailana; die griech. Aussprache ist aber nicht nach dem aram. אֵילָנָא[4], sondern nach dem hebr. אֵילוֹן zu erklären. Dieses Elath ist die bekannte am älanitischen Meerbusen gelegene Hafenstadt (Onom. 227, 40. 97, 17), das heutige ʿAḳabah.[5]

---

1 Bei Delitzsch Hohes Lied u. Koh. S. 168.
2 Zu Num. S. 121.
3 Vergl. Stade GVI. I. 425. 504.
4 Dillm. Genes. 6. Aufl. S. 239.
5 Rob. P. I. 271 ff.

Nur der Name[1] zeigt uns die kultische Bedeutung des Ortes, dessen Heiligtum in einem hlg. Baum bestanden haben muss.

10) Beer lachai roi (בְּאֵר לַחַי רֹאִי)

Joseph. giebt Antiq. I. 12, 3 über die Lage nichts an, die Onom. (231, 20. 101, 3. 149, 22) referieren über die Lage nur Gen. 16, 14, wonach es zwischen קדש und ברד liegen soll, und Gen. 16, 7, wonach auf dem Wege nach שׁוּר. Nach Hier. (On. 101, 3) wurde noch zu seiner Zeit der Brunnen gezeigt. Nach Rowlands[2] bringen die Beduinen noch heute die Quelle Muweiliḥ, stark s. v. Beerseba, mit Hagar und Ismael in Verbindung. Der Name soll nach Rowlands aus mā-lehaji-rai „water of the living one seeing" entstanden sein, doch das ist sehr künstlich.

Die Heiligkeit des Ortes wird durch die Erzählungen Gen. 16, 6 ff. und 21, 13 ff. erwiesen.

Es wird nun allgemein zugestanden, dass 16, 6 ff. (zu J.) von einem Redaktor im Hinblick auf die Geschichte in 21, 13 ff. (zu E.) überarbeitet worden ist. V. 8. 9 sollen auf die Verstossung der Hagar in C. 21 vorbereiten. Dieselbe ist ursprünglich mit der C. 16 erzählten Flucht der Hagar identisch. Es dreht sich nun 16, 6 ff. darum, dass der flüchtigen Hagar ein Trost gegeben werden soll. Muss sie auch aus Abrahams Haus fliehen, so bleibt ihr doch die Gewissheit, dass das Kind, das sie unter dem Herzen trägt, einst der Stammvater eines grossen Volkes werden soll: Jahwe hat ihre Schmach gesehen. Deshalb nennt sie nach V. 13 den Namen Jahwes, der mit ihr geredet hat, אֵל רֳאִי „denn sie sprach: Habe ich auch hier dem nachgesehen, der mich sah." So ist mit Dillm.[3] nach der jetzigen Punktation zu übersetzen.

[1] Vergl. oben S. 24 ff.

[2] PEFQ. 1884. 177; vergl. Rob. I. 315.

[3] Genes. 6. A. 256.

Aber das ist gar zu hart. Auch hat Hagar gar nicht dem abziehenden מלאך יהוה nachgesehen, das wäre auch nichts gefährliches gewesen (Ex. 33, 23); sie hat Gott vielmehr ins Angesicht geblickt. Viel besser ist es daher, mit Wellh.[1] einen verderbten Text anzunehmen, dessen ursprüngliche Form etwa gelautet hat: „Habe ich Gott (אֱלֹהִים für הָלֹם) geschaut und bin am Leben geblieben (zu ergänzen: וָאֶחְיֶ) nach meinem Schauen." Aber auch hiergegen sind im Einzelnen Bedenken zu erheben. Die Konjektur אלהים für הלם ist auf den ersten Blick sehr bestechend; aber zur Motivierung der Heiligkeit der Kultstätte würde eine Lokalpartikel (הלם) sehr passend sein. Aus demselben Grund wäre auch die sehr geistreiche Vermutung de Lagarde's[2] zu verwerfen, wonach הָלֹם durch Dittographie aus הָגַם entstanden und gleich هلم zu setzen sei. Nun wird aber Gott V. 13 אֵל רֳאִי genannt, was nur heissen kann „Gott des Schauens". Dann ist aber auch das ראי hinter אחרי und in V. 14 so zu verstehen, es ist kein רֹאִי (v. רֹאֶה), sondern ein רֳאִי. So hat auch die LXX Gen. 24, 62. 25, 11 die ראי (לחי) באר als φρέαρ τῆς ὁράσεως genommen. Also ראי ist an diesen Stellen als רֳאִי zu verstehen. רֳאִי ist aber soviel wie unser „Gesicht, Vision, Erscheinung". Jahwe wurde also in der hlg. Quelle als אֵל רֳאִי „Gott des Schauens" verehrt. Er hat wohl diesen Namen erhalten von den Erscheinungen, die man an der Quelle sah. Mit V. 13 wäre dann auch zugleich die Namengebung der V. 7 erwähnten Quelle gegeben; sie hiess עֵין רֳאִי. Folgte nach V. 13 noch eine Namengebung, so kann höchstens dagestanden haben: על כן קרא לעין עין ראי.

Damit ist aber das Verdikt über V. 14 ausgesprochen.

---

1 Proleg.4 330.

2 Onom.2 367.

3 Ball, Book of Gen. 66 möchte אחרי ראי als überflüssig streichen.

Denn hier ist vor allem nicht von einer עַיִן, sondern von einer בְּאֵר die Rede, aber diese בְּאֵר heisst nicht etwa בְּאֵר רֳאִי, sondern בְּאֵר לַחַי רֹאִי. Was diese Bezeichnung heissen soll, ist schwer zu sagen. Nach der Massora ist zu übersetzen „Brunnen des Lebendigen, der mich sieht". Aber nirgends im A. T. heisst Gott „der Lebendige". Wellh. (a. a. O.) übersetzt daher „Brunnen: (ל) lebendig ist, wer mich schaut". Aber חַי רֹאִי kann nur heissen „der Lebendige, der mich sieht". Also hätte der Brunnen חַי רֹאִי geheissen, aber das ist eine sehr merkwürdige Bezeichnung; man weiss nicht recht, auf was sie in C. 16 gehen soll. Viel eher würde das auf die Geschichte in C. 21 passen, wo Ismael vor dem Verschmachten gerettet wird. Es stand daher wohl einst bei E eine Notiz hinter 21, 19, wonach Hagar den Brunnen, der ihrem Kinde das Leben gerettet hatte, בְּאֵר לַחַי nannte. Aber das ist eine Volksetymologie. Wie Wellh. richtig gefunden hat (a. a. O.) wird die Lesung לַחַי ad hoc zurecht gestutzt worden sein. Es ist daher nach Jud. 15, 9—19. 2 Sam. 23, 11[1] בְּאֵר לָחְי zu lesen. Der Ort hiess also „Brunnen der Kinnlade". Ein Tier noch als Besitzer der Kinnlade anzunehmen (nach Wellh. etwa das רְאֵם) ist durch unsere Quellenscheidung überflüssig geworden. Dieselbe hat gezeigt, dass 16, 14 auf Kosten von JER zu setzen ist, der die עֵין רֳאִי von C. 16 und die בְּאֵר לַחַי von C. 21 zu einer בְּאֵר לַחַי רֹאִי zusammenschweisste. Der Brunnen hiess bei J עֵין רֳאִי, bei E (לְחִי) בְּאֵר לַחַי. Eine starke Stütze erhält diese Annahme durch 24, 62. 25, 11b, beide Stellen gehören zu J und nennen den Brunnen nach der LXX nur בְּאֵר רֳאִי gegen das בְּאֵר לַחַי רֹאִי des hebr. Textes. Allerdings ist, wie schon bemerkt, die Punktation der Massora in ראי falsch. Man könnte sich nun an בְּאֵר stossen, da doch bei J (Gen. 16, 7) die Quelle als עַיִן im Gegensatz zu

[1] Statt לַחְיָה ist mit Luc. לְחְיָה zu lesen.

der בְּאֵר bei E (Gen. 21, 19) bezeichnet wird. Aber עַיִן und בְּאֵר sind keine Gegensätze, letzteres ist der gegrabene Quell. Auch ist es wahrscheinlich, dass 24, 62. 25, 11b nicht zum Hauptstock des jahwistischen Geschichtswerkes gehören. 24, 62 sprengt den Zusammenhang und ist Glosse in Rücksicht auf 25, 11. Auch diese Stelle kann von irgend einem jahwistischen (J) Interpolator stammen. Es bleibt also dabei, bei J heisst das Heiligtum עַיִן (בְּאֵר) רֳאִי, bei E בְּאֵר לַחַי (לָחַי).

Es liegt nun nahe anzunehmen, dass עַיִן רֳאִי und בְּאֵר לָחַי Bezeichnungen für zwei ganz verschiedene hlg. Quellen sind. Wir hätten dann etwas Ähnliches wie beim Horeb und Sinai. Vielleicht können uns gelegentliche geographische Notizen darüber Auskunft geben.

Auf keinen Fall gehört הִנֵּה בֵין־קָדֵשׁ וּבֵין בָּרֶד in 16, 14b zu J. Schon der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden בְּאֵר לַחַי רֹאִי spricht nicht dafür. Auch der Gebrauch von הנה stimmt nicht für J. Nach J liegt der Quell auf dem Weg nach שׁוּר (16, 7). Es ist dabei ganz einerlei, ob bei שׁוּר an eine Stadt oder an einen Landstrich zu denken ist. שׁוּר = Mauer, im Targ. חַגְרָא, wohl in demselben Sinn, ist an der Ostgrenze Ägyptens zu suchen. Hier. (Onom. 149, 22) hat seine Weisheit aus Gen. 16, 14 verglichen mit V. 7. Ist Schur eine Stadt, so muss sie eine Grenzfeste gewesen sein[1], ist dagegen ein Landstrich gemeint, so ist er nach den arabischen Geographen w. von der Wüste Paran zu suchen, und zwar in der Wüste Ǵifâr, die s. v. Raphia beginnt. Ob nun auch Raffia der Ausgangspunkt des דֶּרֶךְ שׁוּר war, also dass die hlg. Quelle s. w. von dieser Stadt gelegen hätte, lässt sich nicht ausmachen. Andersartig ist die Ortsangabe in Gen. 16, 14, wonach die Quelle zwischen

[1] Vergl. Dillm. Genes. 6. A. S. 255 f.

Ḳadesch und Bared lag. Ḳadesch ist uns bekannt, nicht Bared. Die LXX las ברד Βαραδ. Wellh.[1] hat nun auf Onom. (299, 76. 145, 2) aufmerksam gemacht, wo von einem φρέαρ κρίσεως die Rede ist, das nach der Stelle (εἰς ἔτι νῦν ἐστὶ κώμη Βηρδὰν καλουμένη ἐν τῇ Γεραριτικῇ) einem hebr. בְּאֵר דָּן (Βηρδαν) entspräche. Dieses Βηρδαν gab es nach den Onom. noch zu Eusebs Zeiten. Wie kommt aber Euseb auf diesen Ort Βηρδαν, der nirgends in dem A. T. erwähnt wird? Er muss ihn nach der Aufzählung der Orte in den Onom. zwischen Gen. 24, 62 und 26, 33 gefunden haben. Wahrscheinlich schwebte ihm 26, 20 ff. vor, wo die Hirten über die Brunnen mit einander streiten. Vielleicht fiel ihm bei dem φρεαρ Αδικιας das ihm bekannte Βηρδαν ein, das er als בְּאֵר דָּן verstand und das bei Gerar lag. Es ist nicht unmöglich, dass dieses Βηρδαν mit unserem בָּרֶד identisch ist. Das αν könnte Lokalform sein. Danach hätte der Brunnen zwischen Ḳadesch und Bared (bei Gerar) gelegen. Dagegen spräche auch nicht die Scenerie von Gen. 21, 15 ff., die nach V. 24 ff. die Steppe von Beerseba sein muss. Diese kann gut bis an die Strasse Ḳadesch-Gerar gereicht haben.

Diese Notiz (von E und JE) lässt sich mit der andern, wonach die Quelle שׁוּר בְּדֶרֶךְ lag, nur in Einklang bringen, wenn der דֶּרֶךְ שׁוּר von Ägypten über Raffia nach dem O. führte und nicht, was auch möglich ist, nach dem N. längst der Küste des Mittelmeeres oder bei Raffia als nördlichstem Punkte endete. Ersteres halte ich aber für unwahrscheinlich. Aus Gen. 20, 1 ist kaum Kapital zu schlagen. Die Angabe, dass Gerar zwischen Ḳadesch und Schur gelegen habe, ist falsch. Mit וַיָּגָר בִּגְרָר beginnt etwas ganz Neues.

So scheint am nächsten zu liegen, die beiden Brunnen

[1] Text der Bücher Sam. S. 213 Anm.

der Hagarsage nicht nur namentlich, sondern auch örtlich zu trennen. Vielleicht hing die עין רֳאִי ursprünglich nur mit Ismael zusammen, während an die בְּאֵר לָחַי sich die Gestalt der Hagar knüpfte. Beide Figuren können Heroen gewesen sein und werden als solche in heidnischer Zeit als die Herren der Kultstellen gegolten haben. Für unsere Verteilung der Gestalten auf die zwei Orte spricht, dass Gen. 21 der Name ישמעאל nicht erwähnt wird, es ist nur kurz vom Knaben die Rede (V. 20f); anders in C. 16.

Der בְּאֵר רֳאִי gehörte nach Gen. 24, 62. 25, 16 auch Isaak. Wir dürfen daraus schliessen, dass 'En Roi einst zu einem gemeinsamen Heiligtum der Israeliten und Araber geworden war. Vielleicht ist nur so das Verhältnis zu erklären, in dem Isaak und Ismael in der jetzigen Form der Sage stehen.

B.

Die Kultstätten des heiligen Landes.

α) Simeon

1) *Beerscheba'* בְּאֵר שֶׁבַע

wird von Joseph. als bekannt vorausgesetzt (Ant. I. 12, 1. VI. 3, 2. VIII. 13, 7. IX. 7, 5), lag nach den Onom. (234, 100. 103, 32) 20 Meilen südlich von Hebron und war zu ihrer Zeit noch ein grosses Dorf mit römischer Besatzung. Im M. A. suchte man Beerseba zwischen Hebron und Askalon, was aber unmöglich ist. Es ist vielmehr im heutigen Bîr es Seba' wiederzufinden.[1]

Man pflegt fast allgemein באר שבע als „Siebenbrunnen" wiederzugeben, aber die adjektivische Stellung der Zahl-

[1] Rob. I. 337 ff.

wörter ist jung, und dass das Gezählte im Singular steht, ist bei שנה möglich, aber niemals bei באר.[1] Dank dem falschen Verständnis des Namens[2], ist neuerdings ein unfruchtbarer Streit über die Anzahl der Brunnen in Beerseba ausgebrochen. Man wundert sich darüber, dass sich trotz des Namens nicht mit Bestimmtheit sieben Brunnen nachweisen lassen. Nur zwei Brunnen auf der Nordseite des Winterstromes im W. es-Seba' sind von Bedeutung und enthalten Wasser[3], wogegen ein dritter ebenfalls gemauerter Brunnen kein Wasser mehr enthält.[4] Und „die arabische Ortssage kündet, es seien einst sieben Brunnen gewesen". Und in der That haben einige Besucher Beersebas alle sieben Brunnen wieder zu finden geglaubt.[5]

Dass in Beerseba mehrere Brunnen gewesen seien, schliesst man aus Gen. 26, 15. 18. Aber diese Verse gehören eingestandener Massen dem jehovistischen Redaktor an, der den Namen באר שבע von mehreren (7) Brunnen abgeleitet haben kann. Übrigens scheint es mir zu voreilig geschlossen, dass 26, 15. 18 auf Beerseba gehen müssten. Von diesem Ort ist vor V. 23 gar nicht die Rede. Vielmehr dürften die בארת, von den V. 15. 18 reden, die V. 19—22ff. erwähnten vier Brunnen 'Ešek, Sitna, Reḥoboth

---

1 Gesen. Ktzsch. hebr. Gramm. 25A. S. 419.

2 Die grammatisch möglichen Erklärungen siehe unten S. 46 ff.

3 Riehm HWBA. I. 197. Nur zwei Brunnen hat Robinson gesehen (Bibl. Unters. T. 204).

4 So bemerkt von Conder (Tent Work 1887. 247), Palmer (Desert of the Exodus. II. 387f), Gautier (Revue Chrét. 1896. Avril. 290—305).

5 Van de Velde (Syria and Pales., II. 136 Bouar Land of Promise. I.) und Palmer (388) fanden die fünf nicht von Robinson bemerkten Brunnen nicht wie die zwei andern über dem Ufer des Wadi, sondern im Bett desselben gelegen vor. — Tristram (Land of Israel 369) sah fünf Brunnen, von denen zwei Wasser hatten. Zur Frage über die Anzahl der Brunnen vgl. ausserdem Driver (Expos. Tim. VII. 567f.) Trumbull (Exp. Tim. VIII. 89).

und Beer-Šeba' sein. Wir müssen dann annehmen, dass R(JE) eine Geschichte vorfand, nach der nicht nur Beer-Šeba' schon von Abraham angelegt worden war, sondern auch die drei anderen namentlich aufgeführten. Es ist allerdings auffallend, dass diese Geschichte, wenigstens was die drei anlangt, nicht mehr erhalten ist. Von R(JE) wird sie schwerlich getilgt worden sein. Jedenfalls kann man aus Gen. 26, 15. 18 nicht schliessen, dass in Beerseba mehrere Brunnen gewesen seien. Die Sage redet bei Beerseba ausdrücklich nur von einem (21, 30. 26, 32f.).

An diesen einen bestimmten Brunnen knüpft die Sage bewusst an. Verschieden wird von ihr sein Namen erklärt. Zwei dieser Erklärungen finden sich allein Gen. 21, 22—31. Diese Verse hält man allgemein für einheitlich und schreibt sie dem Elohisten zu.[1] Jedenfalls ist וּפִיכֹל שַׂר צְבָאוֹ von R(JE) aus 26, 26ff. hierhergesetzt worden; 21, 1f. weiss nichts von diesem Mann. Aber die Einheitlichkeit dürfte damit noch nicht festgelegt sein.[2] V. 22—24. 27 scheinen eng zusammenzugehören: Abimelech schliesst mit Abraham einen Vertrag, wonach letzterer gegen ihn keine Feindseligkeiten eröffnen soll. Aus dem Schwur (אָנֹכִי אִשָּׁבֵעַ V. 24) wird der Name von בְּאֵר שָׁבַע erklärt worden sein; die diesbezügliche Notiz kann in V. 31 stecken. Wahrscheinlich trifft diese Erklärung das Richtige. Das Schwören ist ja von Haus aus eine kultische Handlung. Dass V. 25. 26. 28—30 (31a) einer andern Quelle als V. 22—24. 27 (31) entstammen, folgt nicht nur aus dem Inhalt, sondern auch aus der grammatisch inkorrekten Anknüpfung mit וְהוֹכַח. Nach diesem Bericht hätte der Ort seinen Namen von den sieben Lämmern, die Abraham zur

[1] Dillm., Wllh., Kuen., Corn.

[2] Auf diese Quellenscheidung hat mich B. Stade brieflich aufmerksam gemacht.

Erhärtung der Wahrheit, dass er den Brunnen gegraben, hingestellt habe. V. 31a kann der Schluss gewesen sein; dann wäre V. 31b redaktionell. V. 32. 34 stammen von R(JE).[1] Die beiden Erzählungen können von E stammen; für die erste wäre auf den Gebrauch von אלהים aufmerksam zu machen, wogegen man allerdings sagen könnte, dass J, wenn von Gott bei oder gar von Heiden gesprochen wird, nicht יהוה, sondern אלהים zu setzen pflegt (Jud. 1, 7. Gen. 43, 29—Gen. 20, 13 [39, 9] 40, 8. 41, 16. 25. 28. 32). Aber da in Gen. 26, 33ff., einer zu J gehörigen Erzählung, der Name באר שבע auch von einem Schwur abgeleitet wird, ist nicht wohl anzunehmen, dass 21, 22—24. 27 von derselben Quelle stammen. Aber auch 21, 25. 26. 28—31a werden von E stammen, ist doch gerade עַל־אֹדוֹת (V. 25) dieser Quelle eigen.[2]

Völlig vereinsamt steht 21, 33 im Zusammenhang. Da der Vers zu J gehört[3], ist es wahrscheinlich, dass er aus 26, 23ff. versprengt worden ist. Stade[4] will ihn mit 26, 25 verknüpfen und stellt den Text nicht unwahrscheinlich her: וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּטַּע אֲשֵׁרָה וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יהוה אֶל הַמָּקוֹם. Die Korrektur אֲשֵׁרָה für אֶשֶׁל dürfte richtig sein. „Dass ein heiliger Baum gepflanzt werde, ist fast eine contradictio in adjecto. Solche sind kraft eigener Natur da, göttlichen Ursprungs, ewig" (Stade). Auch אל עולם sieht sehr unecht aus.

Wie in C. 21, so scheinen auch in 26, 23ff. disparate Elemente zusammengearbeitet worden zu sein. V. 24. 25a († 21, 33) dreht es sich um die Erklärung des Altars und des heiligen Pfahles, 25b—31. 33b um die Erklärung des Namens Beerseba. Doch werden beide Teile auf Kosten

---

1 So schon Ktzsch-Socin.
2 Holtz. 182f.
3 Dillm., Kuen., Corn.
4 Laut brieflicher Mitteilung.

eines Jahwisten zu setzen sein. Redaktionell sind V. 32—33a. Beide Verse sind störend und überflüssig.

Aus allen auf באר שבע bezüglichen Erzählungen erhellt nun, dass ein Quellenbrunnen das eigentliche Heiligtum des Ortes war. Die Sage bemühte sich daher, den Namen der Kultstätte zu erklären. Verschiedene Versuche haben sich, wie wir sahen, erhalten. Aber die Erklärungen sind Volksetymologien, eine Erklärung des Namens wird stets eine prekäre bleiben.[1]

Gelegentlich erwähnt die Sage auch den Altar der Kultstätte (26, 25) und den heiligen Baum oder Pfahl (21, 33). Auch wenn Stades Korrektur von אשל in אשרה nicht richtig ist, muss in dem אשל doch ein heiliger Baum gesehen werden. Mag אשל immerhin auch die Tamariske sein (vgl. أثل)[2], stets hat der Baum, wo er in der Bibel erwähnt wird, eine kultische Bedeutung[3]. Die אשל in I Sam. 22, 6 kann darum I Chron. 10, 12 als אֵלָה bezeichnet werden. Die heiligen Bäume werden recht verschiedener Art gewesen sein. Die LXX übersetzt אֵשֶׁל mit αρουρα (Gen. 21, 33. I Sam. 22, 6. 31, 13), A mit δενδρων, δενδρωμα, Σ mit φυτον, φυτεια. Die verschiedenen Übersetzungen zeigen die Unsicherheit der botanischen Bestimmung schon in früher Zeit.

Wer war nun das Numen, das in der Quelle verehrt wurde? Nach Gen. 26, 25 (restaur.) Jahwe, der nach 21, 33 als אֵל עוֹלָם „Gott der Vorzeit" verehrt wurde. Vielleicht soll damit auf den אל als die Gottheit des Stammes angespielt werden, zu der die Kinder mit den Ahnen rufen. Wie an

---

[1] Rob. Smith (a. a. O. 103) schliesst sich der Erklärung von 21, 25. 26. 28ff. an, nur dass er die Zahl „Sieben" auf Quellen deutet. Er erinnert mit Recht an die Heiligkeit der Zahl.

[2] Löw a. a. O. N. 38.

[3] Vgl. unten S. 87. 150.

andern Plätzen wird auch hier Jahwe den früheren Besitzer verdrängt haben. Als diesen früheren בעל des Heiligtumes von Beerseba möchte ich Isaak (יצחק) vermuten, der nach Gen. 26 mit Beerseba verbunden ist. Gegen den Gen. 21 mit Beerseba verbundenen Abraham spricht, dass, wie wir sehen werden, dieser nach Hebron gehört[1]. In der jetzigen Sage ist allerdings Isaak vom Stammgott zum Stammahnen, zum Patriarchen degradiert und so depotenziert worden.

Dass aber Isaak noch zur Zeit der Fixierung der Sage officiell in Beerseba verehrt worden sei, kann nicht aus Am. 8, 14 hervorgehen, wie Winckler will[2]. Man hat wohl recht vermutet[3], dass in dem דרך Am. 8, 14 das Wort הוד steckt. Ausgangspunkt für diese Annahme dürfte sein das דודה auf der Mesastele Z. 13, dieses scheint mir הודה zu lesen zu sein. Das Suffix ה geht auf קיר.[4] Zu הוד als Bezeichnung Gottes vergl. aber Jes. 5, 1. Dieses דוד haben Hoffm. u. Winckler richtig in Am. 8, 14 gefunden. Denn aus דַּרְכְּךָ ist nichts zu machen. Rob. Smith[5] dachte bei דרך zwar an das Schwurritual zu Beerseba, aber das scheint künstlich; Wellh.[6] vermutete באר, aber dagegen ist zu bemerken, dass im V. von Gottheiten die Rede ist und nicht von den Naturmalen, in denen sie wohnen. Das „Leben des Gottes von Dan" zeigt, dass auch bei der „Schande Samariens" an einen Gott zu denken ist und zwar an den Gott von Bethel. Auch passt חי nicht zu באר. Winckler hätte nur auf die LXX noch achten sollen, die zeigt, dass nicht ein-

1 Vergl. unten S. 53f.

2 a. a. O. S. 68.

3 Winckl. a. a. O nach Hoffmann in ZAW., III. 123.

4 Dagegen liesse sich höchstens die stark defektive Orthographie der Inschrift anführen (אן, בת, משע, עלם u. a.), so dass דודה als דָּוְדָה zu lesen wäre; aber es findet sich auch ביתה (Z. 25) הורנן (Z. 31), was freilich haurânân gewesen sein wird.

5 a. a. O. S. 183.

6 Skizzen und Vorarbeiten V, die kl. Propheten 1. Aufl. S. 92.

fach דוד, sondern דודך zu ändern ist. Aber nicht hat Winckler richtig geschlossen, dass Am. 8, 14 nur möglich wäre, wenn der Gott in Beerseba einen andern Namen als Jahwe, nämlich Isaak gehabt hätte. Nirgends polemisiert Amos gegen fremde Götter, gegen die Vermischung der Jahwereligion mit dem Kult der בעלים. Winckler zieht Am. 7, 9 herbei, aber er achtet nicht auf 7, 16. Amos eifert gegen die Sittenlosigkeit, gegen den Werkdienst, mit dem man Jahwe verehrt. Der Gott zu Samarien, Dan und Beerseba ist für das Bewusstsein des Volkes kein anderer Gott als Jahwe. Die Erwähnung Beersebas als Kultstätte in Am. 5, 5 scheint mir nicht unbedingt sicher dem Propheten zugeschrieben werden zu dürfen. Es fehlt die Aussage, was mit Beerseba geschehen soll, wie wir sie bei Bethel und Gilgal finden. An und für sich könnte freilich die Stelle ganz gut von Amos stammen. Das „Hinüberziehen nach Beerseba" erklärt sich aus der Bedeutung, die die Kultstätte als Orakelplatz genoss, und dieses um so mehr, da dass Heiligtum mit dem Ahnen Isaak in Verbindung gebracht wurde. Und möglicherweise ergänzen sich V. 5 und 6 zu grader Stichenzahl.

Gen. 25, 22 werden wir als Stätte, wo sich Rebekka das Orakel holt, Beerseba anzusehen haben. Gen. 26 muss einst vor C. 25 gestanden haben.[1] C. 25 sollte, nachdem C. 26 die Entstehung der Kultstätte gegeben war, nun auch die Entstehung des Orakels am Heiligtum berichten. Es ist nicht unmöglich, dass, wie Stade annimmt[2], wir in dem Spruch über Israel und Edom in C. 25 einen in Beerseba gegebenen Orakelspruch vor uns haben.

Nach Am. 5, 5 und Gen. 25, 22 wäre also Beerseba als Orakelstätte ganz besonders berühmt gewesen, so dass

[1] Vergl. Wellh. Composition des Hexateuchs u. der übrigen Bücher des A. T. S. 29 f.

[2] GVIsr. I, 474.

selbst die Leute aus dem Nordland zu ihm hinpilgerten. Aus letzterem Grunde glaubt zwar Halévy die Identität des von Amos erwähnten Beerseba mit dem in Simeon gelegenen Beerseba bestreiten zu müssen[1], doch ohne Grund.

Wir sahen also von Beerseba, dass sein altes Heiligtum ein Quellbrunn war, der durch den Ahnen Isaak seine Bedeutung erhalten hatte und als Orakelstätte weithin berühmt war.

β.) Juda.

1. Hebron (חֶבְרוֹן).

Der alte Name der Stadt war קִרְיַת אַרְבַּע (Jos. 14, 15). Man hat diesen Namen als „Vierstadt" erklärt[2], etwa nach den 4 Quartieren, deren die heutige Stadt gar sieben enthält. Entweder ist dann hinter ארבע ein Wort zu ergänzen, welches unserem Quartier entspricht, (denn dass אַרְבַּע „Quartier" heissen soll, ist durch nichts erwiesen), oder aber in קרית ist ein defektiv geschriebener Plural zu sehen, wozu ארבע Apposition ist. Aber קִרְיַת kann auch alter Absol. sein (Jos. 18, 28). Gegen die appositionelle Fassung von ארבע „vier" spricht aber, dass קרית ארבע ja der alte Name sein soll, da doch die adj. Auffassung des Zahlwortes jungen Ursprungs ist.[3] Näher liegt es daher, nach Jos. 14, 15. 15, 13. 21, 11 u. a. ארבע als Bezeichnung für „Riese" zu sehen, vgl. unser „vierschrötig"! Dafür spricht die Aussprache der LXX als Ἀρβοκ, was uns nicht auf das Zahlwort führt.

Der alte Name קרית ארבע hat sich wohl erhalten in den Ruinen Dâr-Arbaʿîn, dem „Haus der 40 (Märtyrer)", das auf dem von der Quarantäne N. W. gelegenen Hügel steht.[4]

---

1 Revue des Etud. Juiv. 1885. N. 21. S. 75 ff.

2 Ew. GIsr.3 I, 495. HBA. z. Art. Dillm. Gen.6 297. Baed. 134.

3 vgl. Gesenius-Kautzsch, hebr. Gramm. 25 A. § 134, 1 c.

4 Baed. a. a. O. 134.

Hier lag vielleicht die alte Stadt, die 7 Jahre vor Tanis (Num. 13, 22) gegründet sein soll. Das heutige Hebron heisst nach dem خليل الله, dem Abraham, Chalîl.

In Hebron waren zwei grosse Heiligtümer, der sog. hlg. Hain und die hlg. Höhle. Nach Gen. 13, 18 lag ersterer, die אלני ממרא (nach dem hebr. Text) בחברון, also wohl in in der Stadt. Die jüdische Überlieferung[1] findet dagegen denselben in der uralten Ruine Harâm Râmet el Chalîl, die von der Strasse nach Jerusalem etwa 300 Schritte entfernt liegt, und von der es noch bis Hebron ungefähr 45 Minuten Wegslänge ist. Diese Annahme ist aber mit der biblischen Überlieferung schwer vereinbar. Nach Jos. (Bell. Jud. IV. 9, 7) stand die Abrahamseiche 6 Stadien von der Stadt.[2] Auch nach den Onom. (249, 27. 114, 16) lag die Δρυς Μαμβρη in der Nähe von Hebron. Die heutige Terebinthe liegt eine halbe Stunde n. w. von der Stadt, wenn man die Strasse nach Jerusalem rechts liegen lässt.[3] Ich sehe davon ab, wie sich diese Thatsachen mit einander reimen.

Das Hauptheiligtum in Hebron war der hlg. Baum, אֵלוֹן.[4] Der Plural des hebr. Textes ist tendenziös und der LXX noch unbekannt. Dieser Baum hiess אֵלוֹן מַמְרֵא bei J (Gen. 13, 18. 18, 1), während die heilige Stätte bei P nur ממרא heisst (Gen. 23, 17. 19. 25, 9. 35, 27. 49, 30. 50, 13), welcher Name auch für die Stadt Hebron bei P vorkommt (Gen. 23, 19. 35, 27). Der Name מַמְרֵא ist ganz unverständlich. Gen. 14, 13. 24 ist lediglich gelehrte Konstruktion. Die LXX hat Μαμβρη.

---

1 Vergl. Rob. I, 359. Baed. 133.

2 Was die 'Ωγύγης καλουμένη δρυς (Antiq. I. 10, 4) bedeutet, ist nicht recht klar. 'Ωγύγης ist nach der griechischen Sage der Vater des Kadmos, Erbauer und König von Theben.

3 Baed. S. 136.

4 Vergl. oben S. 24ff.

Das Numen des heiligen Baumes war, bevor es von Jahwe vertrieben und depotenziert wurde, wahrscheinlich Abraham. Die Form אַבְרָם findet sich von Gen. 11, 26 bis 17, 5, während die Form אַבְרָהָם sich von Gen. 17, 5 an findet. Über die Ursprünglichkeit des einen oder des anderen Namens bei Annahme der Gleichheit beider ist schwer etwas bestimmtes auszumachen. Die ungewöhnlichen Formen haben nun einmal stets das Präjudiz, die ursprünglichen zu sein. Danach dürfte אברהם älter sein.[1] Man kann diesen Namen als eine aramaisierende Dialektform ansehn, neben die אברם, die hebräische Form, getreten ist.[2] Es ist dann zu erinnern an בוש, حمد, بهت. Dann wären natürlich die beiden Namen אברם und אברהם identisch.

Umgekehrt erklärt Hommel[3] אברם für das Ursprüngliche, „wofür aber die Schreibung Abrahm überliefert war." Dieses Abrahm will Hommel aber Abrâm ausgesprochen haben, wir hätten hier noch die minäische Schreibweise, die aus der arabischen Heimat stammen soll: ה diene dazu, ein langes a zu ersetzen, wie das auf der Mesastele ja auch vorkomme. Dem hält Margoliouth[4] entgegen: One swallow does not make a summer; and a single parallel between the orthography of the Minaeans and the Hebrews is not sufficient.

Es werden wenige geneigt sein, anzunehmen, dass eine solche völlig vereinzelte Orthographie sich in der Überlieferung erhalten habe, noch weniger, sie aus einem wildfremden Dialekte zu erklären. Dabei soll dahin gestellt bleiben, ob die minäischen Inschriften wirklich eine analoge Erscheinung bieten. Auf der Mesainschrift findet sich ה als Vokalzeichen

---

1 Ew. a. a. O. I, 465. Stade ZAW. I, 349.
2 Siegfried im Lexikon. Baethg. a. a. O. 55.
3 Altisraes. Überlieferung 1897. S. 277.
4 Expos. Tim. VIII, 499.

im Inlaut, und um diesen handelt es sich, nirgends.[1] Man muss in grosser Verlegenheit sein, um auf solche verzweifelte Hypothesen wie Hommels Erklärung von אברהם zu verfallen.

Aber ebenso gut als die Gleichheit der beiden Namen אַבְרָם und אַבְרָהָם, ist auch ihre Verschiedenheit denkbar. Beide Namen können Bezeichnungen von Personen gewesen sein, die von Haus aus nichts mit einander zu thun hatten. Man[2] hat daher mit Recht auf jene arabischen Namen hingewiesen, die mit رُهْم zusammengesetzt sind. So kommt ein ابو رُهْم Agh. XII, 66 vor.[3] Allerdings ist ابو رُهْم nur كنية, und zwar Agh. XII, 66 Beiname eines Arabers aus der Zeit der Abbassiden, vielleicht genommen von einem weiblichen Namen رُهْم.[4] Aber letzteres ist nicht erwiesen, und Kunja's von Töchtern kommen gleichwohl, wenn auch selten, vor. Und ابو رُهم lässt sich schon am Anfang des Islam als vorhanden nachweisen.[5] Wie dem auch sei, ابو رُهم spricht für die Möglichkeit eines dem אברם gegenüber selbständigen אַבְרָהָם. Was allerdings אברהם heisst, steht dahin. Gen. 17, 5 ist Volksetymologie. „Ein Wort רהם in der Bedeutung Menge ist nicht belegbar".[6] Nach Hommel soll אב der Titel eines Gottes sein, wozu רהם Prädikat wäre, wie sich das ja auch öfters bei hebräischen Eigennamen nachweisen lasse.[7] Aber es fragt sich überhaupt, ob אברהם ein hebräischer Eigenname ist.[8]

---

1 Das מהרבא der Mesastele (Z. 8), auf das sich Hommel beruft, verschlägt nichts. Das ה in מה kann einem isolierten Wort entnommen sein, steht also dann im Auslaut, oder מה kann auch gleich مَاهُ sein.

2 Margoliouth a. a. O. 500. Wellh. Gött. gelehrte Anz. 1897 S. 612.

3 Vergl. auch Nöldeke ZDMG. XLII, 484.

4 Hommel, Exp. Tim. VIII, 562.

5 Margol. Exp. Tim. IX, 45.

6 Dillm. Gen. 6. A. 261.

7 Exp. Tim. a. a. O.

8 Margol. a. a. O. IX, 45.

Ebenso schwierig ist die Erklärung des Namens אברם. Ist אברם gleich אבו רמו, welcher Name auch im Assyr. vorkommt,[1] so kann „hoher Vater" irgend eine Gottesbezeichnung sein, und die Historicität des Abraham glitte uns aus den Fingern, da „niemand einem Kind — denn die Namengebung fand auch bei den Semiten im Kindesalter statt — den Namen „hoher Vater" beilegen wird".[2] Oder aber אברם ist gleich אֲבִירָם (Num. 16, 1 ff. Deut. 11, 6. ψ. 106, 17. 1 Reg. 16, 34). Dann ist der zweite Bestandteil des Wortes als Gottesname aufzufassen, אברם steht also mit חירם (= אחירם) auf einer Stufe. Dieser Gottesname hat sich wohl auch in dem Clannamen רם (Hiob 32, 2.[3] Ruth 4, 19. 1 Chron. 2, 9. 25. 27) erhalten. אבירם wäre dann zu verstehen 1) als אָבִירָם, was für die jetzige Punktation zu אֲבִירָם werden musste. Hiesse Abram „mein Vater ist Ram", dann kann aber sein Träger nur eine historische Figur oder ein Clan gewesen sein. Mir will aber 2) näher liegen, mit Nöldeke[4] in Abram einen Gottesnamen zu sehen; dann wäre אֲבִירָם als „Vater des Ram" zu verstehen.

Darnach war Abram das Numen der Kultstätte. Die jetzige Sage hat zwar Abram wie Isaak zur historischen Figur gemacht und lässt ihn unter dem Baum wohnen und einen Altar errichten, um die Heiligkeit des Ortes zu motivieren. Aber das ist nun einmal die Art der alten Sage, die vorisraelitischen Kulte der Jahwereligion einzuverleiben. Aber gleichwohl wird sich auch bei dem אלון von Hebron der Kult des Abram noch bis in die jüdische Zeit hinein erhalten haben. Herrscht doch heidnischer Kult bis in die christliche Zeit hinein[5], ja bis heute noch an der Abrahamseiche.

1 Schrader KAT.[2] 200.

2 Baeth. a. a. O. 155.

3 Falls hier nicht ארם zu lesen ist.

4 Im neuen Reich 1870 I, 508 ff.

5 Rob. Smith a. a. O. 177.

Also in dem heiligen Baum zu Hebron wurde Abram verehrt. Vielleicht war er der Heros irgend eines nicht-israelitischen, kalebitischen Unterstammes, der in Hebron sass[1] (1 Chron. 2, 42), wie denn auch 1 Chron. 2, 9 רָם als Bruder von כָּלוּבַי erwähnt wird; dazu wird der ebendaselbst erwähnte Bruder ירחמאל V. 42 als Sohn von כלב genannt. Erst später hat sich vielleicht die Verehrung des kalebitischen אברם mit dem Kult des aus Haran eingedrungenen אברהם vereinigt. Dafür spricht vor allem, dass auch nach der jetzigen Überlieferung אברהם der spätere Name ist, und dass nach Gen. 11. 12 der Patriarch aus Haran eingewandert ist, was doch nur eine Verschmelzung haranischer Kulte mit dem Lokalkult von Hebron bedeuten kann. Es ist allerdings schliesslich auch möglich, dass אברם aus Haran stammt, und die Figur des אברהם nach Hebron gehört, zumal der Patriarch den ersteren Namen von Haus aus trägt.

Nach Sozomenos[2] befand sich in der Nähe des hlg. Baumes eine heilige Quelle, welche die heidnischen Besucher mit Lampen schmückten, und in die sie Libationen gossen. Doch wissen wir von derselben aus dem A. T. nichts.

Das zweite im A. T. erwähnte Heiligtum Hebrons war die Höhle[3] מַכְפֵּלָה[4], die östlich von dem אֵלוֹן lag (Gen. 23, 17. 19 zu Pc). Die muslimische Tradition sucht dieselbe in der grossen Moschee Harâm, wo heute noch die Patriarchengräber gezeigt werden.[5] Nach Joseph. (Bell. Jud. IV. 9, 7) wurden die von Marmor prächtig gearbeiteten Gräber gleichfalls in der Stadt gezeigt. Auch hier lässt

1 Meyer, Gesch. des Altert. I, 374 und ZAW. VI, 15.
2 Histor. eccl. II, 4.
3 Über heilige Höhlen in Israel vergl. das S. 18 ff. Bemerkte.
4 Der Name will wohl die Höhle als Doppelhöhle bezeichnen.
5 Baed 135. Rob. II, 706 ff. ZDPV. XVII, 238.

sich schwer eine Übereinstimmung mit der biblischen Überlieferung herstellen.

Die hlg. Höhle wird nur von Pc erwähnt (ausser in C. 23 vergl. 25, 9. 49, 30. 50, 13). Sie wird nach C. 23, das ganz auf die Rechnung von P zu setzen ist, eigentlich nur für Sara gekauft (V. 4. 19). Wahrscheinlich stand an Stelle der jetzigen Erzählung von P eine aus JE ähnlichen Inhalts, doch wurde sie wohl wegen Anstössigkeiten ausgemerzt. Gleichwohl zeigt noch C. 23 klar die ursprüngliche Bedeutung der Höhle. Diese war kultischer Art; die Höhle war eine heilige, ihr Numen war שׂרי (שׂרה). Erst später, als Sara zur schlichten Tochter Evas gemacht wurde, wird auch die Höhle zur blossen Begräbnisstätte geworden sein die dann P zum Erbbegräbnis der Patriarchen machte (Gen. 25, 9. 49, 30 f. 50, 13).

Ursprünglich hat Sara nichts mit Abraham zu thun, da ja schon ihre Kultstätten getrennt von einander liegen. Erst die Sage hat beide Figuren zusammengebracht und den weiblichen Teil dem männlichen bei- und untergeordnet. Vielleicht hat חֶבְרוֹן von dieser Vereinigung (חֶבֶר) der Kultstätten seinen Namen erhalten.[1] Der kenitische Klan חבר (Jud. 4, 11. 17. 21. 5, 24), sowie der judäische (1 Chron. 4, 18) haben wohl nichts mit חברון zu thun.

Da Abraham nach der Sage der Mann der Sara ist, hat man gemeint[2], Abraham mit dem nabatäischen Gott Δουσαρης, דו שרא, ذو شرى identificieren zu können. Abraham, der „Ehemann" der Sara, würde so zum „Herrn (בעל, ذو) der Sara (= τέμενος der Araber[3])" gemacht. Auf jeden Fall

---

1 Hommel a. a. O. 233 möchte gar zu gern die Chabirileute auch in Hebron unterbringen.

2 Lagarde Armen. Stud. 162. Gött. Gel. Nachr. 1886. 565. Nominalbildung 92 ff. Meyer ZAW. VI, 16.

3 Zur Bedeutung von ذو شرى vergl. Wellh. Reste Arab. Heiden-

ist die sprachliche Gleichsetzung von שרי und شرى (שרא) möglich. Aber die völlige Trennung des Abrahambaumes von der Sarahöhle zeigt, dass שרה nichts mit شرى zu thun hat. Übrigens ist auch ein אלון kein شرى und daher Abraham kein ذو شرى. Die Hypothese ist ein blosses etymologisches Spiel. Der ursprüngliche Name der Sara war שרי, wofür erst von Gen. 17, 15 an שרה gesetzt wird. Wahrscheinlich war שרי die eigentliche Besitzerin der Höhle. Der Name der שׂרה kam wohl mit dem Kult des אברהם nach Hebron aus Haran und ist mit Jenssen[1] am besten als der Name der assyrischen Mondgöttin šarratu zu verstehen. Der lautliche Gleichklang von שרי und שרה ermöglichte die Identificierung beider Gestalten, und die assyrische Mondgöttin wurde in der Höhle der Sara lokalisiert.

Die Heiligkeit Hebrons wird noch vielfach in späterer Zeit bezeugt. Nach Hebron kamen die israelitischen Häuptlinge zu David, der mit ihnen vor Jahwe einen Bund schloss (2 Sam. 5, 3). Absalom will in Hebron Jahwe sein Gelübde bezahlen (2 Sam. 15, 7. 12). Wahrscheinlich war das Hauptheiligtum in historischer Zeit beim Baum Abrahams zu suchen, unter dem ein Jahwealtar stand (Gen. 13, 18). Ist doch von der Abrahamseiche bekannt, dass noch in christlicher Zeit Opferungen bei ihr stattfanden (Onom. I 14, 19).

Aus dem heiligen Charakter der Stadt erklärt sich, dass sie zur Asylstadt (Jos. 20, 7, zu P)[2] und zur Priesterstadt (Jos. 21, 11 zu P) wurde.

---

tums[2] S. 51. Lag. Nominalb. 93 denkt an das n. von Elath gelegene Gebirge el šarât (= Sei'r).

[1] Zeitschrift f. Assyr. XI S. 299.

[2] Vergl. unten 119. 129. 138. 140. 146.

[3] Zu dem Text des V. vergl. Wellh. Text der B. Sam. S. 99. Der Bericht über die Amalekiterschlacht wird in den Grundzügen einen alten Kern haben. Doch ist die jetzige Form relativ jung. (Stade GVI. I, 220).

2) *Karmel* (כַּרְמֶל),

ist wohl das heutige El Kurmul s. v. Hebron.[1]

Ich vermute aus der 1 Sam. 25, 2 ff. berichteten Geschichte, dass dieser Ort eine Kultstätte enthielt. Die Schafschur muss im alten Israel ein bedeutendes Fest gewesen sein, bei dem die Opfer nicht fehlten (2 Sam. 13, 23 ff.).

Vielleicht steht das Mal (יד), das nach 1 Sam. 15, 12[3] Saul nach der Amalekiterschlacht in Karmel errichtet haben soll, mit der alten Kultstätte in Verbindung. Da nach V. 7 des Kap. die Schlacht im נגב stattgefunden hat, kann der Karmel nicht der hlg. Berg sein (unten S. 123 f.), sondern allein ein judäischer Ort des Namens. Die Identität mit dem 1 Sam. 25, 2 ff. erwähnten Karmel ist wahrscheinlich. Der Verf. von 1 Sam. 15, 12 hat in dem bekannten יד zu Karmel nun ein Denkmal Sauls gesehen. Aber es ist fraglich, ob er das Richtige getroffen hat. Allerdings kann er der Meinung seiner Zeit gefolgt sein, aber seine Zeit war gar fern den Tagen Samuels und Sauls. יד als „Denkmal" findet sich noch 2 Sam. 18, 18. Jes. 56, 5. Wie wir später sehen werden (unten S. 76 f.), hatte aber „die Hand Absaloms" eine kultische Bedeutung. Und wenn es Jes. 56, 5 heisst, dass Jahwe den Verschnittenen in seinem messianischen Heiligtum יָד וָשֵׁם geben werde, so ist damit bewusst an die alte Verehrung der Toten angeknüpft, zu deren Namengedächtnis aus dem semitischen Heidentum die Gewohnheit überkommen sein musste, irgend ein Mal (יד) zu errichten. Auch das Mal von 1 Sam. 15, 12 wird irgendwie mit dem Kult zusammengehangen haben und erst später mit Saul in Beziehung gebracht worden sein.

---

[1] Baed. S. 201. Rob. II, 427 ff.

3) *Beth 'Anoth* (בֵּית עֲנוֹת),

wohl das heutige Chirbet bet 'Enûn bei Ḫalḥul. n. v. Hebron,[1] nach den Onom. (220, 97. 92, 23) zwei Meilen von der Terebinthe und vier von Hebron.

Das בֵּית עֲנוֹת in Jos. 15, 59 ist wohl nach Jos. 19, 38. Jud. 1, 33 in בֵּית עֲנָת zu ändern.

Da עֲנָת eine kananitische Göttin ist,[2] werden wir in בית ענת den „Tempel der 'Anāt" zu suchen haben.[3] Natürlich wird dieses Heiligtum nur bis zum Sieg Jahwes über die Ba'alim bestanden haben. Ob es von ihm okkupiert ist, steht dahin.

4) *Ḳirjat Je'arim* (קִרְיַת יְעָרִים),

heute Ḳarjet el 'Enab (Traubenstadt), 3 St. n. w. v. Jerusalem oder, wie es seit diesem Jahrhundert nach einem räuberischen Schaich heisst, Abu Ghôsch.[4]

Nach Joseph. (Antiq. VI. 1, 4) lag Καριαθιαρεῖμ γείτονα πόλιν τῆς Βήθης κώμης. Die Handschriften S. P. bei Niese lesen βηθάμης, M: βηθσαμίταις und Lat. bethsamitarum. Nach diesen letzteren Lesarten ist unter Βηθης wohl בֵּית שֶׁמֶשׁ zu verstehen. Das γειτονα wird Jos. aus 1 Sam. 7, 1 ff. geraten haben.[5] Nach den Onom. (234, 94. 103, 25) lag Ḳ. 10 M. v. Jerusalem auf dem Wege nach Diospolis (Lydda) zu. Damit stimmt die Verlegung nach 'Enâb. Willkürlich sind Henderson's[6] und Smith's[7] Vermutungen,

1 Wolcott bei Robinson Neuere bibl. Forsch. 367 f. Allerdings kann 'Enûn auch עֵינוֹן sein.

2 Vergl. Meyer ZDMG. XXXI, 718. XXXII, 359. Vogüé, mél. 41 f. Halév. mél. 182. 223. CIS. I, 114.

3 Vergl. unten S. 92. 129.

4 Rob. Pal. II, 588 ff.

5 Für Joseph. lag auch Hebron οὐ πόρρω Ἱεροσολύμων (BJ. IV. 9, 9). Man war im Altertum in geographischen Angaben nicht so ängstlich; vergl. Act. 9, 38.

6 PEFQ. 78 S. 196 ff.

7 Historical Geogr. of Pal. 3. A. S. 225.

die es in ʿAin Karim s. v. Jerusalem resp. in Erma bei Beth-Schemesch suchen.

Der eigentliche und häufigste Namen des Ortes war קִרְיַת יְעָרִים (Jos. 9, 17. 15, 9. 18, 14. 15. Jud. 18, 12. 1 Sam. 6, 21. 7, 1. 2. Neh. 7, 29. 1 Chr. 2, 50. 52. 53. 13, 5. 6. 2 Chr. 1, 4). Abweichungen sind: קִרְיַת הַיְעָרִים (Jer. 26, 20), was wohl Schreibfehler ist; קִרְיַת עָרִים (Esr. 2, 25), wofür nach Neh. 7, 29 יְעָרִים ק׳ zu lesen ist; קִרְיַת (Jos. 18, 28), wo vielleicht יְעָרִים durch Versehen des Abschreibers ausgefallen ist.

Ein anderer Name derselben Stadt ist בַּעַל יְהוּדָה, was zwar bezweifelt wird.[1] Es ist auf folgendes aufmerksam zu machen: Jos. 15, 9 בַּעֲלָה הִיא קִרְיַת יְעָרִים. Nach LXX ist jedoch בַּעַל zu korrigieren. Ebenso setzt 1 Chr. 13, 6 בעלה gleich ק׳ י׳. Obgleich uns die LXX keine Anhaltspunkte bietet, wird auch hier בעל zu lesen sein. Die Gleichheit von קרית יערים mit בעל יהודה scheint mir zu erhellen aus 2 Sam. 6, 2, wo mit Wellh.[2] בעל יהודה zu lesen ist. Die Lade stand aber nach 1 Sam. 6, 21. 7, 1 ff. in קרית יערים. Von einer Verschleppung der Lade wird inzwischen nichts berichtet, es müsste denn sein, dass zwischen 1 Sam. 7, 1 ff. und 2 Sam. 6, 2 ein Stück ausgefallen ist, das eine Verbringung der Lade von Kirjath Jeʿarim nach Baʿal Jehuda erzählte. Allerdings giebt der Umstand zu denken, dass 2 Sam. 6 eine andere Quelle erzählt, als 1 Sam. 6. 7.[3] 2 Sam. 6 können die Voraussetzungen andere sein wie 1 Sam. 6. 7. Will man nicht annehmen, dass der Redaktor den Widerspruch der Ortsbezeichnungen von 1 Sam. 6. 7 und 2 Sam. 7 übersehen hat, so bleibt nichts anderes übrig als die Annahme, dass er קרית יערים und בעל יהודה für identisch hielt. Er hätte auch sonst wohl

1 Wellh. T. d. B. Sam. S. 167. Stade GVI. I. 1. A. 271. Anm.

2 a. a. O.

3 Wellh. Komp. 257. Stade Gesch. 204, vergl. 270.

eine Naht eingefügt. Wir werden also am besten an der Identität beider Orte festhalten. Als Mischung aus beiden Namen ist קרית בעל in Jos. 15, 60. 18, 14 anzusehen. Es wird ausdrücklich als identisch mit קרית יערים bezeichnet.

בעל־(בית) wird, wenn die Identifikation richtig ist, die Benennung der Kultstätte in קרית יערים gewesen sein. Die Bezeichnung des Ortes als בעל יהודה weist uns auf das einstige Vorhandensein einer Kultstätte.[1] Nach 1 Sam. 7, 1 lag dieselbe auf einer Höhe.[2] Das Haus des Abinadab, in dem die Lade unter Aufsicht des Eleasar aufbewahrt wurde, wird ein Privatheiligtum gewesen sein, das im Dienste des Gemeinwohles stand. Das Kultobjekt war lange die Lade, von der Zeit, da sie die Bethschemiten abgaben (1 Sam. 6, 21) bis zur Zeit, da sie David abholte (2 Sam. 6, 2).

---

[1] Vergl. oben S. 23.

[2] Ist die 1 Sam. 7, 1 erwähnte גבעה nicht die „Höhe Benjamins" (Winckler GI. S. 73, der קרית יערים als Interpolation für קרית יהודה ansieht), was durch nichts nahe gelegt wird, so könnte dieselbe mit dem הר הבעלה von Jos. 15, 11 identisch sein, falls man בעלה als acc. loc. fasst. Doch kann בעלה ebenso gut der Titel einer weiblich gedachten Gottheit sein, was dann für die Selbständigkeit des הר הבעלה spräche. Kultstätten, die einer בעלה gehörten, sind uns ja mehrere dem Namen nach überliefert: so das zu Dan gehörige בַּעֲלָת (Jos. 19, 44. 1 Reg. 9, 18. 2 Chron. 8, 6), dessen fem. ת durch das Zusammentreffen der drei Stellen ausreichend beglaubigt wird. Es lag nach Joseph. (Ant. VIII. 6, 1) bei Beth-Horon und Gezer (wohl auf Grund von 1 Reg. 9, 17). Die LXX liest Jos. 19, 44: Γεεβελαν, Luc. Μααλωθ; 1 Reg. 9, 18 ist der LXX unbekannt; und 2 Chron. 8, 6 hat sie Βαλαα. Von Βαλθ wissen die Onom. nur, dass es Salomon gebaut hat (239, 100. 107, 10). Interessant ist בַּעֲלַת בְּאֵר in Jos. 19, 8 (in Simeon gelegen), eine Kultstätte, deren Herrin eine Quellnixe gewesen sein wird. Das Jos. 15, 29 als zu Juda gehörig erwähnte בַּעֲלָה (Βαλα) kann ebenso gut das fem. בעל sein, als mit בָּלָה (Βωλα) in Jos. 19, 3 (zu Simeon) und dem בִּלְהָה Αβελλα in 1 Chron. 4, 29 (zu Südjuda) zusammengehören.

5) *'En Schemesch* (עֵין שֶׁמֶשׁ),

lag auf der Grenze von Juda und Benjamin (Jos. 15, 7. 18, 17) bei Bethanien, es ist vielleicht die heutige Apostelquelle, 'Ain el Ḥôḍ.[1] Van Kasteren will die Quelle in 'Ain er-rawâbe in einem Seitenthale des W. er-r. am alten Jerichowege wiedergefunden haben.[2]

Die Quelle war wohl eine heilige, da ihr Name nur aus einem vorisraelitischen Sonnenkult erklärlich ist.[3] Irgend ein altansässiger Quellendämon wird mit dem Sonnengott in Verbindung getreten sein. Ähnliches geschah vielfach in den ἱεροὶ λόγοι heiliger Quellen.[4]

6) *Migdal Gad* (מִגְדַּל־גָּד),

wohl das heutige Meǵdel auf der Strasse von Askalon nach Jerusalem.[5] Die Onom. (279, 26. 139, 12) erwähnen über die Lage nichts. Nach Jos. 15, 37 lag es in Juda.

Der „Turm des Gad" zeigt, dass der Ort einst eine Kultstätte des kananitischen Glückgottes war.[6]

7) *Bethlehem* (בֵּית־לֶחֶם)

ist das 2 St. s. v. Jerusalem gelegene Bêt Laḥm.[7]

Tomkins[8] vermutet, dass בית לחם zu erklären sei als „Haus des Lachmu", des chaldäischen Gottes der Frucht-

---

1 Baed. S. 148. Benzinger bei Baed. 98 möchte die „Sonnenquelle" mit dem גיחון und dem עֵין הַתַּנִּין (unten S. 70) identificieren.

2 ZDPV. XIII, 116.

3 Vergl. unten S. 126. 130. 132.

4 So bei der Quelle zu Afka, Baed. 361, vergl. auch Rob. Smith a. a. O. 165 ff.

5 Baed. 145.

6 Vergl. Lagarde, Ges. Abh. 16, 23 ff. Meyer, G. A. I, 247. ZDMG. XXXII, 742. J. Pr. Th. 1875. S. 361 ff.

7 Baed. S. 119.

8 Smith, Chald. Genes. 58. 60.

barkeit. Doch schwebt diese Vermutung so lange in der Luft, als nicht der Kult des Laḥmu in Palästina nachgewiesen wird. Vergl. allerdings das unten S. 89 f. über die Gleichsetzung von בֵּית־לֶחֶם und בֵּית־אֶפְרָת Bemerkte. Sicher lässt sich, dass Bethlehem eine Kultstätte gehabt hat, aus 1 Sam. 20, 5 ff. erweisen. Wenn David in Bethlehem ein זֶבַח הַיָּמִים „ein jährliches Opferfest" (V. 6 vergl. 1 Sam. 1, 21) feiern will, das zugleich ein זֶבַח הַמִּשְׁפָּחָה, ein „Opfer der Sippe" (V. 29) ist, so setzt das notwendig eine Kultstätte voraus. Vielleicht wurde noch zu Davids Zeit neben Jahwe in Bethlehem des Ahnherrn der משפחה gedacht, worauf der Umstand führt, dass es gerade ein Familienfest ist, bei dem David unabkömmlich ist.

Dieser Ahnherr könnte der Jud. 12, 10 erwähnte sog. „Richter" אִבְצָן sein, der sicher keine historische Figur, sondern ein Stammheros[1] ist und in בית לחם begraben sein soll. Die Frage ist nur, welches Bethlehem Jud. 12, 10 gemeint ist. Es kann ebenso gut das judäische, als das in Sebulon liegende Bethlehem (Jos. 19, 15) sein. Von Juda ist im Richterbuche schon Othniel, von Sebulon Elon als Vertreter genommen. Joseph. (Ant. V. 7, 13) denkt an das judäische Bethlehem, ebenso die judäische Tradition (Baba bathra 91 a; Jalqūṭ zu Jud. 3 (II § 42); Raschi).

8) Beth Dagon (בֵּית־דָּגוֹן),

nach den Onom. (235, 14. 104, 14) lag ein Caphar Dagon zwischen Diospolis und Jamnia. Damit würde stimmen, wenn wir es in dem s. ö. von Jaffa gelegenen Bet-Deǵan wiederfinden dürften.[2] Nach Jos. 15, 41 gehörte es zu Juda.

---

[1] Wellh. Komp. S. 217 ff. Stade, GVI. I, 449 ff. gegen Nöldeke Kritik S. 183, vergl. auch unten S. 121. 126. 128. 140.

[2] Baed. S. 20.

Der Name des Ortes „Haus des Dagon" zeigt, dass in kanaanitischer Zeit hier in einem Tempel der Kult des Dagon[1] besonders gepflegt wurde.[2]

9) *Jabnel* (יַבְנְאֵל),

ist das Dorf Jebna 1 St. von der Küste entfernt[3], es lag nach den Onom. (266, 35. 132, 27) zwischen Diospolis und Asdod und wird von Joseph. oft erwähnt.

Es gehörte nach Jos. 15, 11 zu Juda.

Nach dem Namen „Gott baut" möchte ich schliessen, dass der Ort von einer Kultstätte den Namen erhalten hat, mag nun der Name auf ein Naturmal oder den Ahnen eines Clans gehen.[4] Vielleicht hat der Ort aber auch seinen Namen von einem ansässigen Clan erhalten, der wohl daselbst seinen Ahnen verehrte.

10) *Ba'al Perazim* (בַּעַל פְּרָצִים),

nur 2 Sam. 5, 20. 1 Chr. 14, 11 erwähnt; wahrscheinlich ist der פרצים הר Jes. 28, 21 derselbe Ort. Über die Lage ist nichts auszumachen. Nach 2 Sam. 5, 17 muss er in der שפלה gelegen haben.

Nur der Name verrät uns das Vorhandensein einer Kultstätte[5], die nach Jes. 28, 21 auf einem Berg gelegen haben wird.

11) *Ba'al Hamon* (בַּעַל הָמוֹן),

nur Cant. 8, 11 erwähnt, ist völlig unbekannter Lage.[6]

---

1 Vergl. Jud. 16, 23. 1 Sam. 5, 2—7. 1 Chr. 10, 10. Delitzsch, Parad. S. 136. ZDMG. XXVII, 104.

2 Vergl. unten S. 131.

3 Baed. S. 145.

4 Vergl. unten S. 129.

5 Vergl. oben S. 23.

6 Versuche, den Ort aufzufinden, siehe bei Budde KHAT „Hohelied" S. 47.

Nur die Komposition mit בעל deutet auf die Kultstätte.[1] Was in המון steckt, ob es überhaupt richtig überliefert worden, ist fraglich. Die LXX hat stets למון gelesen, doch kann das fehlerhaft sein. Wichtig ist nur, dass die LXX בית statt בעל hat. Dachte sie an בית לחם?

12) *'Emeḳ Ha-ela* (עֵמֶק הָאֵלָה),

nach 1 Sam. 17, 1 f. zwischen Socho und 'Aseḳa, wohl der Wadi es Sunṭ n. v. Ch. Schuwêke (Socho).[2] Es war ein Thal, in dem als Kultobjekt ein hlg. Baum (אֵלָה)[3] stand.

13) *Jisre'el* (יִזְרְעֶאל),

nach Jos. 15, 56 in Juda gelegen, bis jetzt noch nicht sicher gefunden.[4]

Die mass. Punktation widerspricht den üblichen Tongesetzen, die ein יִזְרַעְאל verlangen (vergl. יִשְׁמַעְאל). יִזְרְעֶאל ist eine aramaisierende Punktation, die das Vortonkamez nicht kennt und die im A. T. sonst nur bei Weiterbildungen eintritt (יִשְׁמְעֵאלִי). יִזְרְעֶאל wird wohl die Aussprache des Namens bei der Bevölkerung der Gegend wiedergeben. Die nach den Tongesetzen zu erwartende Aussprache des Namens findet sich bei der LXX fast durchweg als Ἰεζραελ wieder: vergl. Jos. 17, 16. 19, 18. Jud. 6, 33. 1 Sam. 25, 43. 29, 1. I Reg. 4, 12. 18, 45. 2 Reg. 8, 29. 9, 15. 16. 17. 30. 10, 6. 7: nach A (wo B meist Ισραηλ hat, also ישראל las) und Hos. 1, 4. 5. 2, 2. 24 (nach B). Nur Jud. 6, 33 (B) findet sich die jetzige Schreibweise der Massora Ἐζερεελ.

---

1 Vergl. oben S. 23.

2 Baed. S. 146.

3 Vergl. oben S. 24 f.

4 Smith Geogr. Karte I vermutet es in Ch. Istabul (Aristobulias) s. v. Hebron.

Als „Pflanzung Gottes“ gilt für den Ort das über יַבְנְאֵל Bemerkte.[1]

14) Nebo נְבוֹ),

wird von Smith[2] in Nûba n. w. von Hebron vermutet.

Da die Stadt ihren Namen von dem assyrischen Planetengott hat,[3] dürfen wir annehmen, dass dieser in kaananitischer Zeit hier eine Kultstätte hatte.

Die Stadt wird Esr. 2, 29. 10, 43 erwähnt und heisst im Unterschiede vom moabitischen Nebo[4] נבו אחר (Neh. 7, 33). Gerade diese Stelle lässt uns vermuten, dass נְבוֹ Ortsbezeichnung ist. Die „Männer Nebos“ (אַנְשֵׁי נְבוֹ) können nur die Einwohner des Ortes sein, während das בְּנֵי נְבוֹ der beiden anderen Stellen Nebo als Clan erscheinen lässt. Vielleicht wohnte der Clan נְבוֹ in einem Ort zusammen, der von ihm den Namen empfing.

15) ʿIr-naḥasch (עִיר־נָחָשׁ)

nur 1 Chron. 4, 12 als zu Kaleb gehörig erwähnt, hat vielleicht seinen Namen von einem Schlangenkult, der einst in kananitischer Zeit hier blühte.[5]

γ) Die Kultstätten in und bei Jerusalem.

1) Ölberg,

der mit dem Tempelberg parallel laufende Höhenzug, der durch das Kidronthal von ihm getrennt wird; heute Ǵebel eṭ Ṭûr.[6]

Im A. T. הַר הַזֵּיתִים (Sach. 14, 4) oder einfach הַזֵּיתִים (2 Sam.

1 Oben S. 65; vergl. auch unten S. 126 f.

2 a. a. O. Karte 18.

3 Schrader KAT. 2. A. 412. Meyer Gesch. des Altert. I, 179. Tiele Gesch. 207 ff. 582 f.

4 Vergl. unten S. 151 ff.

5 Kerber Relig.-gesch. Bedeut. der hebr. Eigennamen 1897. S. 34.

6 Baed. S. 86 ff.

15, 30) oder auch nach der Lage ההר אשר מקדם לעיר (Ez. 11, 2
vergl. 1 Reg. 11, 7). Im N. T. ὄρος τῶν ἐλαιῶν (Mth. 21, 1
24, 3. 26, 30. Mc. 11, 1. 13, 3. 14, 26. Lc. 22, 39. Joh. 8, 1)
ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιών (Lc. 19, 29. 21, 37. Act. 1, 12)
Bei Joseph. τὸ Ἐλαιῶνος ὄρος (Ant. VII. 9, 2) und ὄρο
τὸ προσαγορευόμενον ἐλαιών[1] (Ant. XX. 8, 6). Bei Euseb
(Onom. 239, 9) ὄρος τῶν ἐλαιῶν; bei Hier. (Onom. 139, 28
mons olivarum und (Onom. 108, 1) mons oliveti. Die Be
zeichnungen in den Targumen sind טוּר זֵיתָיָא (2 Sam. 15, 30
2 Reg. 23, 13), טוּר זֵיתָא (Sach. 14, 4), Ezech. 11, 23. 1 Reg
11, 7 sind wörtlich übersetzt. Im Talmud heisst der Berg
einigemale הַר מִשְׁחָה (Sabb. 56b. Taanith. IV, 8). Diese
מִשְׁחָה hängt wohl zusammen mit dem syr. ܡܫܚܐ und ist
das Fem. eines im A. T. nicht vorkommenden מָשַׁח, ha
aber sprachlich nichts zu thun mit dem מַשְׁחִית in 2 Reg
23, 13, wo der Ölberg der „Berg des Verderbers" heisst
Hier zeigt jedoch das Μοσοάθ der LXX, dass der urspr
Konsonantentext nicht משחית sondern משחת war, dass also
nicht an die √שחת zu denken ist, sondern allein an die
√משח; ת gehört also nicht zur Wurzel, sondern ist Feminin-
endung.[2] Für הַר הַמַּשְׁחִית ist הַר הַמַּשְׁחַת zu emendieren
was bestens dem הַר מִשְׁחָה entspricht. Die LXX scheint
allerdings an eine Fu'l-Form gedacht zu haben. Des An-
stosses wegen war aus dem „Ölberg" der Berg des „Ver-
derbers" geworden. Aus dieser Bezeichnung stammt auch
der mons offensionis (Vulg.), oder scandali, wie die Süd-
kuppe des Ölberges (Baṭen el Hawâ) bei den Christen heisst.
Der Südhügel wird auch allein für unsere Untersuchung in
Betracht kommen; das אֲשֶׁר מִימִין לְהַר הַמַּשְׁחִית in 2 Reg.
23, 13 zeigt, dass die Südkuppe die Kultstätte trug.

Eine Kultstätte muss schon zu Davids Zeit auf dem

[1] Niese liest ἐλαιῶν, doch vergl. Lc. 19, 29. 21, 37.
[2] Hoffmann ZAW. II, 175. Nestle ThLitzeit. 1896 S. 129.

Berg gewesen sein. Denn in 2 Sam. 15, 30 ff. steigt David auf den Ölberg, auf dessen Gipfel — אֲשֶׁר יִשְׁתַּחֲוֶה שָׁם לאלהים — er Husai begegnet. Wo man aber Gott verehrt, ist eine Kultstätte.

Nach 1 Reg. 11, 7 „errichtete Salomo eine Kultstätte dem Kemosch (dem Scheusal von Moab), auf dem Berge, der östlich von Jerusalem liegt (und dem Melech, dem Scheusal der Ammoniter)". Das Eingeklammerte ist vielleicht auf Kosten des Redaktors zu setzen.[1] Die Motivierung in V. 8 dürfte aber nicht ganz richtig sein.[2] Auch wenn Salomon keine fremde Frauen geheiratet hätte, würden doch für die Ausländer fremde Kultstätten nötig geworden sein — ohne Gott will keiner leben. „Jerusalem zur kosmopolitischen Metropole zu erheben" war vielleicht der Grund dafür, dass Salomo selbst die Heiligtümer aus dem Staatsschatz, der auch zugleich der seinige war, erbauen liess. Der König hoffte, auf diese Weise mehr Fremde und damit mehr Geld in seine Stadt bringen zu können.

Trotz dieser Anschwärzungen ist der Ölberg nach Act. 1, 12 (gegen Luc. 24, 50) zur Stätte der Himmelfahrt des Herrn geworden.

2) *Schlangenstein* (אֶבֶן הַזֹּחֶלֶת),

nach 1 Reg. 1, 9 bei der Quelle Rogel (עֵין רֹגֵל), dem heutigen Hiobsbrunnen (Bîr Eijûb) bei den Muslim, oder dem sog. Nehemiasbrunnen, wie er bei den Christen seit dem 16. Jahrhundert heisst.[3] Er lag danach am Vereinigungspunkt der Thäler Kidron und Hinnom.[4] Deshalb kann man auch den

1 Stade GVI. I, 307.

2 Bertholet, Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden. S. 75 f., woher auch die Auffassung von V. 8 stammt.

3 Weil hier das hlg. Feuer verborgen gewesen sein soll (2 Macc. 1, 19).

4 Rob. II, 138 ff. Baed. S. 100.

אֶבֶן־הַזֹּחֶלֶת nicht gut im heutigen Felsabhang ez-zehwêle, auf dem das Dorf Silwân liegt, finden.[1] Sonst müsste die Walkerquelle mehr beim Gihon, der Marienquelle, gelegen haben. Dagegen spricht aber, dass Rogel die Grenze zwischen Benjamin und Juda war (Jos. 15, 7 ff. Onom. 287, 100. 146, 8). Auch fand das 1 Reg. 1, 9—10 berichtete nach Joseph. (Ant. VII. 14, 4) „ausserhalb der Stadt an der Quelle in den Königsgärten" statt.[2]

Da nach 1 Reg. 1, 9 Adonia beim Schlangenstein ein Opferfest giebt, muss dieser das eigentliche Kultobjekt gewesen sein. Wäre der Quell das genuine Heiligtum, so ist wunderbar, dass nicht er, sondern der Stein, der bei ihr ist, den Namen des Quellgeists trägt. Das Numen wurde als Schlange vorgestellt; vgl. Num. 21, 8 f. Es ist nicht unmöglich, dass die Neh. 2, 13 erwähnte „Drachenquelle" (עֵין הַתַּנִּין) mit der Quelle Rogel identisch ist; das Numen kann vom Stein in das Wasser herabfahren. Jedenfalls kann die Drachenquelle nicht die Gihonquelle sein;[3] nach Neh. 2, 13 geht Nehemias aus dem Thalthor heraus, lässt die Quelle rechts liegen und wendet sich zum sog. „Mistthor".

3) Gihonquelle (גִּיחוֹן),

die heutige Marienquelle[4], die den Ausgangspunkt des Siloatunnels bildet.[5] Der heilige Charakter der Quelle erhellt aus 1 Reg. 1, 33 ff., wonach Salomo bei ihr seinen Thronerben salben liess. Eine Königssalbung fand aber am passendsten an einer Kultstätte statt (1 Sam. 10, 17 ff. 11, 15).

---

1 Ganneau nach Baed. (ibid.). Immerhin kann eine Übertragung des Namens von einem Ort auf den anderen stattgefunden haben.

2 Die alten Königsgärten müssen mehr n. innerhalb der alten Stadtmauer gelegen haben.

3 Vergl. Stade GVI. I, 591 ff. Anders Benz. bei Baed. 98; vergl. oben S. 63 Anm. 1.

4 Stade ib. I, 456. II, 165 Anm. 3.

5 Vergl. Guthe ZDPV. V, 273 ff.

Da das Quellenbecken 3,5 m lang und 1,6 m breit ist, kann die Bezeichnung בְּרֵכַת הַמֶּלֶךְ (Neh. 2, 14) ganz gut für die Gihonquelle passen, wenn auch eine Quelle kein „Teich" ist; die Lage, die Neh. 2, 14 angegeben wird, spricht nicht dagegen. Dann hätte der heilige Teich wohl nicht seinen Namen vom „König" Jahwe, sondern von den „Königen" Judas, die hier gesalbt zu werden pflegten.[1]

Das Kidronthal wird m. E. mit Recht mit dem עֵמֶק יְהוֹשָׁפָט von Joel 4, 2 ff. identificiert, dessen Name von Joel künstlich gebildet zu sein scheint. Schon die Onom. 273, 89. 111, 13) fassen es so; vgl. auch Hieron. itiner. ed. Wesseling. S. 594.

4) Das Thal der Kinder Hinnom.

גֵּיא בֶן הִנֹּם (Jos. 15, 8. 18, 16. 2 Reg. 23, 10. [Qerê u. LXX] Jer. 7, 31. f. 19, 2. 6. 32, 35. 2 Chron. 28, 3. 33, 6); גֵּי הִנֹּם (Jos. 15, 8. 18, 16 Neh. 11, 30); הַגֵּיא (Jer. 2, 23. Neh. 2, 13. 3, 13. 2 Chron. 26, 9). Darnach finden sich in der LXX die wörtlichen Übersetzungen φαραγξ Ὀνομ (Jos. 15, 8), φ. υἱοῦ Ἐννομ (2 Reg. 23, 10. Jer. 7, 31. 32. 32, 35). 2 Chron. 28, 3 steht Γαιβεδον und 2 Chron. 33, 6 γε βανε Ἐννομ. Dagegen ist Jer. 19, 6 גי בן הנם mit πολυάνδριον υἱοῦ Ἐννομ wiedergegeben. Als πολυάνδριον „Friedhof" wird das Thal hier bezeichnet. So giebt die LXX auch Jer. 2, 23 הגיא mit τὸ πολυάνδριον wieder und Jer. 19, 2 גי בן הנם mit πολυάνδριον υἱῶν τῶν τέκνων αὐτῶν. Diese eigentümliche Bezeichnung stammt aus Jer. 7, 32, wonach die Stätte entweiht und zum allgemeinen Begräbnisplatz werden soll. Die LXX nennt deshalb an den oben angeführten Stellen das Thal Hinnom einfach „Friedhof".

Indem das גי הנם zum πολυάνδριον wurde, gab es, indem

[1] Anders Stade (GVJ. II, 167 Karte), der in der ברכת המלך einen von einem König gebauten Teich steht, der vom Siloa gespeist wurde.

das Feuer, das hier einst die Kinder verbrannt hatten, hinzukam, den Ort der Verdammnis ab[1], die Γεεννα des neuen Testaments (Math. 5, 22. 29. 30. 10, 28. 18, 9. 23, 15. 23. Mc. 9, 43. 45. 47. Luc. 12, 5. Jac. 3, 6), und die גֵּיהִנָּם (syr. ܓܗܢܡ) des Talmud (Erub. 19a. Ab. sar. 17. a. e. c.)

Was der Name הִנֹּם bedeutet, ist nicht zu sagen; Midr. Ehka I, 9 ist Unsinn.

Das Thal Hinnom barg einst ein berüchtigtes Heiligtum, das bis zum Untergang des Staates bestanden hat. Dieses Heiligtum hiess הַתֹּפֶת.[2] Schon die Aussprache der LXX als Ταφεθ zeigt uns, dass die mass. Punktation nicht sicher ist. Wir haben in תֹּפֶת vielmehr die Punktation von בֹּשֶׁת vor uns. Man erklärt den Namen meist von einer √תוף vergl. arab. تفف, تَافَةٌ, تُوفَةٌ und versteht ihn denn als „Ort des Anspeiens, des Abscheues." Doch kann nach Jer. 7, 31. 19, 6 der Name תפת nicht so abscheuliches bedeutet haben; man würde auch ein Heiligtum kaum so despektierlich nennen. Rob. Smith[3] hat die Vermutung ausgesprochen, dass תפת, ein aram. Wort, zur Zeit, da Damaskus Einfluss in Jerusalem gewonnen habe, importiert worden sei. Das Wort bilde eine Variante zum arab. أُتْفِيَّة und zum syr. ܐܬܦܐ, welche Wörter einen Dreifuss bedeuten, der über das Feuer gesetzt sei. תְּפָת bedeute dann „Feuerstelle" oder „Herd". Smith macht dann weiter auf das Hebr. אַשְׁפָּת (für שְׁפָת) aufmerksam, das einen „Aschenhaufen" und im abgeleiteten Sinn eine „Dungstätte" bedeutet. Es wäre bei Annahme der Richtigkeit dieser Ableitung dann immerhin möglich, dass das שַׁעַר הָאַשְׁפֹּת (Neh. 2, 13. 3, 14. 12, 31. 3, 13 [wo nach den andern Stellen zu verbessern ist] nicht als „Mistthor" zu verstehen wäre, sondern als Thor, das zum תְּפָת=אַשְׁפֹּת führt.

---

[1] Vergl. Wellh. isr. u. jüd. Gesch. 3. A. S. 302.

[2] Nur vor בְּ und כְּ fehlt der Artikel.

[3] A. a. O. S. 377. Anm. 2.

Denn eben dieses Thor führt aus der Oberstadt in das Hinnomthal, wo ja das Tpht lag. Allerdings versteht die LXX das Thor schon als πύλη τῆς κοπρίας.

Doch lassen sich gegen die von Smith vorgetragene Erklärung Bedenken anführen: Smith folgert aus 2 Reg. 16, dass Damaskus einen Einfluss auf Jerusalem ausgeübt habe. Aber der Brandopferaltar zu Jerusalem wurde nach dem Muster des Altars zu Damaskus lediglich deshalb umgebaut, weil er Ahas besser gefiel (V. 10ff). Sonst lässt sich nirgends ein aramäischer Einfluss bestimmt aufweisen. Allerdings wird von Ahas 2 Reg. 16, 3, falls der V. einen echten Kern birgt, berichtet, dass er (als der erste) seinen Sohn durchs Feuer gehen liess, was vielleicht mit dem neu errichteten Altar zusammen hing — aber das Kinderopfer ist nichts specifisch Aramäisches, sondern eher etwas Phönicisches oder Assyrisch-Babylonisches. Zugegeben aber das syrische תפת sei mit dem Melechkulte eingewandert, wie erklärt sich, dass dieses Wort im Schluss-ת keinen aramäischen, sondern hebräischen Lautbestand hat? Doch scheinen mir freilich alle diese Gründe nicht entscheidend zu sein, da wir zu wenig Anhaltspunkte für die ganze Frage haben. Jedenfalls zeigt der vorwiegende Gebrauch des Wortes mit dem Artikel sowie Jes. 30, 33, wo wohl הַתָּפְתָּה zu lesen ist, dass תפת kein Eigenname ist, und dass Smith' Vermutung trotz aller Bedenken sehr wahrscheinlich ist.

Den Namen תֹּפֶת hat nach Smith das Heiligtum davon erhalten, dass in ihm der Gottheit Kinder geopfert wurden (Jer. 7, 31. 32, 35). Die Gottheit, der man diese scheusslichen Opfer brachte, war nach landläufiger Meinung keine andre als Jahwe. Aus Stellen wie Jer. 7, 31. Ezech. 23, 39. Mich. 6, 7 geht dies sicher hervor. Nicht so klar wird dies aus Jer. 19, 5. 32, 35, wo es heisst, dass die במות dem בעל gehört hätten. Aber בעל kann nicht echt sein, zumal wenn

es im kollektivischen Sinne steht.[1] Es ist zu bemerken, dass Jer. 19, 5. 32, 35 auf 7, 31 zurückgehen, wo von במות התפת die Rede ist. Der Plur. ist an letzterer Stelle noch der LXX unbekannt. So ist 19, 5. 32, 35 auch בָּמַת התפת zu lesen. Das עלות לבעל in 19, 5 ist der LXX noch unbekannt. Dagegen hat der Prophetenbiograph hinter בנותיהם noch לַמֹּלֶךְ; es ist eine ähnliche Notiz, wie wir sie in dem eingeschobenen 2 Reg. 23, 10 finden. Beide Stellen zeigen uns aber, als was Jahwe am Tephath verehrt wurde. Ist auch מֹלֶךְ, wie natürlich für מָלֶךְ der „Schande" wegen gelesen wurde, sicher ursprünglich Bezeichnung des assyrisch-phönicischen Gottes,[2] der mit dem Tephath in Juda eingedrungen sein mag, so muss doch bemerkt werden, dass jedenfalls rasch eine Verschmelzung mit Jahwe stattfand. Hat auch das Volk die heidnische Herkunft des Moloch bald vergessen, die Propheten wussten, dass sein Kult unisraelitisch war. Jahwe hatte ihn nicht befohlen.

Also im Hinnomthal war eine Kultstätte, (במה), die wegen der dem מלך יהוה gebrachten Feueropfer תֹּפֶת hiess, und zu welcher der Weg von der Oberstadt durch das שַׁעַר הָאַשְׁפֹּת führte.

Die josianische Reform scheint, wie aus Jeremias zu ersehen ist, trotz 2 Reg. 23, 10 die Kultstätte nicht auf die Dauer unterdrückt zu haben.

Aus dem scheusslichen Kult in Hinnomthal empfing vielleicht auch der sog. ἀγρὸς αἵματος (Mth. 27, 8) oder χωρίον αἵματος, der Ἀχελδαμαχ (Act. 1, 19) seinen Namen. Mag sich auch Judas immerhin hier das Leben genommen haben, so zeigen doch die verschiedenen Erklärungen des Namens in Mth. u. Act., dass der Name älter als Judas ist. Der חֲקַל דְּמָא hat wohl seinen Namen von dem vielen Kinder-

[1] Stade ZAW. VI, 304.

[2] Baudissin Jahwe et Moloch. Kerber a. a. O. 39f.

blut, das auf ihm geflossen ist. Denn das darf als sicher gelten, dass der Blutacker, (arab. الفردوس „das Paradies"; welcher Hohn der Geschichte!) im Hinnomthal zu suchen ist.[1] In dem εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις (Mth. 27, 7) hat sich wohl eine Erinnerung an das πολυάνδριον der LXX erhalten.[2]

5) *Bamath hasse'irim.*

2 Reg. 23, 8 werden als am Thore des Josua gelegen angeführt die בָּמוֹת הַשְּׂעִירִם.

Das τὸν οἶκον τῶν πυλῶν der LXX entspricht einem בית השערים, doch ist בית wohl aus במת entsanden. Hoffmann[3] hat jedoch mit guten Gründen vermutet, dass dieser unverständliche Name in בָּמוֹת הַשְּׂעִירִים „Heiligtümer der Bocksgestaltigen" zu ändern ist. Noch besser liest man vielleicht בָּמַת הש'. Der Kult der Dämonen hat ruhig neben der Jahweverehrung fortexistiert.[4]

Über die Lage dieser Kultstätte ist nichts bekannt.

6) *Über den Tempel*

zu reden ist hier nicht der Platz. Ich erwähne nur, dass der Grund zu einem späteren Bau schon durch David gegeben wurde, der nach 2 Sam. 24, 17 ff. die Tenne des Jebusiters Ornan[5] kaufte und daselbst einen Altar errichtete, weil er hier bei der Pest einen Engel erblickte — Visionen sind ja häufig bei Epidemien vorhanden, die eine hochgradige Erregung im Volke hervorrufen. Durch 2 Chron.

---

1 Baed. S. 100.

2 Interessant sind Melanders Untersuchungen in dem Blutackergebäude, der verkohlte Menschenknochen daselbst gefunden hat. ZDPV. XVII, 25.

3 ZAW. II, 175.

4 Vergl. Stade GVI. I, 503.

5 So ist der Name nach 1 Chron. 21, 15. 18 zu lesen.

3, 1 steht fest, dass der Tempel Salomos das davidische Heiligtum zur Grundlage hatte. Stand nun auf der Stelle des Felsen-Domes auch der alte Tempel, so ist nicht unwahrscheinlich, dass der heilige Fels auch den davidischen Altar trug.

7) *Königsgrund* (עֵמֶק הַמֶּלֶךְ).

Nach Gen. 14, 17 auch עמק שָׁוֵה, in der Nähe von Salem-Jerusalem. Damit stimmt, wenn es Joseph. (Ant. VII. 10, 3) zwei Stadien von Jerusalem entfernt sein lässt. Das Kidronthal kann es nicht gut sein. Auf Grund des Contextes von 2 Sam. 18, 18 könnte man geneigt sein, den Königsgrund jenseits des Jordan im Wald Efraim zu suchen. Aber was von Absalom V. 18 berichtet wird, kann nur für Jerusalem passen.

Absalom, heisst es, habe sich schon zu seinen Lebzeiten die Mazzebe, die im Königsgrund liegt, errichtet und sie nach seinem Namen benannt, da er keinen Sohn gehabt habe, der den Namen seines Vaters hätte anrufen können. Das kann aber doch nur heissen: Absalom befürchtete, dass er keinen Sohn mehr bekomme, der dem Vater, wenn er einmal tot wäre, nach altem Brauch die nötige Verehrung erweise. Es muss dies ein furchtbarer Gedanke für den alten Israeliten gewesen sein, kinderlos in die Grube fahren zu müssen, ohne einen Leibeserben zu hinterlassen, der des väterlichen Namens gedachte d. h. dem Vater die kultischen Ehren erweise. Deshalb sei nach der Erzählung Absalom auf den Gedanken gekommen, sich schon zu Lebzeiten eine Mazzebe zu errichten, vielleicht um das Volk zu veranlassen, ihm, wenn er einmal gestorben wäre, die letzten Ehren zu erweisen. Da Absalom keinen Sohn hinterliess, sollte das Volk seinen Namen anrufen.

Ist die Erklärung der יַד אַבְשָׁלוֹם vom biblischen Erzähler

richtig gegeben[1], so blieb es doch wohl nur beim Wunsche des Absalom. Viel wahrscheinlicher ist es dagegen, dass die Volkssage disparate Gegenstände verknüpft hat. Im „Königsgrund" mag eine alte Mazzebe gestanden haben, die von den Leuten mit Absalom und seiner Kinderlosigkeit in Verbindung gebracht wurde, vielleicht um den Kult des Dämon, der in dem Thale hauste, in Verruf zu bringen. Wie dem auch sei, der Name des Absalom haftete an dem Stein, man nannte ihn „Hand Absaloms". Absalom selbst wurde aber fern von der Heimat begraben, in einer Grube, über die man rasch einen Haufen Steine geworfen hatte. So hatte man die unruhige Seele des Empörers in die Erde gebannt und brauchte nicht zu fürchten, dass sie als Spuk umgehe und Schaden anrichte. Auch der heilige Baum (אֵלָה V. 9. 10. 14) wird wie die Mazzebe ein altes Kultobjekt gewesen sein, das gewaltsam mit Absalom zusammengebracht wurde. Vielleicht lag die mit Absaloms Tod in Verbindung gebrachte Kultstätte in einem עֵמֶק הַמֶּלֶךְ des Ostjordanlandes. Die Erinnerung daran hat wohl überhaupt erst die Glosse V. 18 veranlasst; der Glossator wollte darauf aufmerksam machen, dass es auch bei Jerusalem ein עֵמֶק הַמֶּלֶךְ mit einem Absalomsdenkmal gab.

8) *Thal der Schattengeister* (עֵמֶק רְפָאִים).

Nach Onom. (288, 22. 147, 6) n. v. Jerusalem gelegen nach Joseph. (Ant. VII. 4, 1. 12, 4) zwischen Jerusalem und Bethlehem, ist wohl die weite Ebene al-Buḳeï'a s. w. v. Jerusalem.[2]

Da wohl die Ureinwohner (רפאים vergl. Deut. 2, 11. 20) identisch sind mit den Schattengeistern (רפאים Jes. 26, 14.

[1] Vergl. oben S. 59.

[2] Baed. 117.

19 ψ 88, 11. Prov. 2, 18. 9, 18, 21, 16. Hi. 26, 5[1]) hat sich im Namen des Thales wohl die Erinnerung an seine frühere kultische Bedeutung erhalten. Allerdings nur insofern, als an Orten, da die Toten (רפאים) hausen, irgendwie auch Kult getrieben sein wird. Wann das aber geschah, ist nicht auszumachen. Es steht nicht einmal fest, ob die Gräber, die in dem Thal waren und die ihm vielleicht den Namen gegeben haben, aus heidnischer Zeit stammen. Wahrscheinlich hat das Thal erst von den eingewanderten Jahweverehrern seinen Namen erhalten.

δ) Benjamin.

1) *Gilgal* (הַגִּלְגָּל).

Nach Joseph. (Ant. V. 1, 4) lag Gilgal 50 Stadien (2 Stunden) vom Jordan und 10 Stadien (25 Minuten) von Jericho; nach den Onom. (243, 94. 126, 22. 233, 65. 102, 25) zwei Meilen (40 Minuten) ö. v. Jericho. Damit würde die Angabe Baedekers stimmen, wonach der Weg von Jericho bis Gilgal 45 Minuten beträgt. Gilgal ist, wie Zschokke wohl zwingend nachgewiesen hat,[2] in dem eine kleine Stunde vom Jordan entferntem Tell Ǵelgûl, einem mit grösseren Steinen bedeckten Hügel, zu suchen.

Gilgal ist als Ortsname im Hebr. stets mit dem Artikel verbunden (ausser Jos. 5, 9. 12, 23), denn גלגל bedeutet eigentlich einen Steinkreis, einen Kromlech.

Ein solcher Steinkreis, wie er noch heute in Gilgal vorhanden ist, bildete das Heiligtum von Gilgal. Ihn liess die

---

[1] Stade. GVI. I, 420 Anm. 2. Schwally ZAW. XVIII, 134. Gut stellt Renan (Hist. du peuple Isr. I, 116 n. 4.) das עמק רפאים mit dem עמק הַשְּׁרִים (Gen. 14, 3. 8. 10) zusammen, in dem er richtig ein עֵמֶק הַשְּׁרִים findet.

[2] Beiträge zur Topographie der westl. Jordansau. Jer. 1866. S. 28.

Sage von Josua errichtet sein (Jos. 4, 20).[1] Die Steine selbst waren, wie alle Kromleche aus der megalithischen Zeit stammen, auch viel älter als die Israeliten.[2] Aber solche Steinbauten hatten auch schon von der Vorzeit her eine religiöse Bedeutung, sie dienten ja als Grabstätten.[3] Die altheiligen Steine von Gilgal wurden von den eingewanderten Israeliten übernommen und mit ihrer Geschichte in Verbindung gesetzt. So hat die Sage die Entstehung des Heiligtums zu Gilgal mit Josua und dem Einzug in das gelobte Land zusammengebracht. Die Steine, welche die Sage vorfindet, deutet sie ähnlich wie die Mazzebe in Bethel.[4] Wie diese werden sie mit der Jahwereligion in Verbindung gebracht.[5]

Officiell wird in israelitischer Zeit Jahwe in Gilgal verehrt worden sein. Denn die Erzählung Jos. 5, 2. 3 (zu J) trägt Verhältnisse ihrer Tage in die Vorzeit zurück.[6] Auf der גבעת הערלות, dem „Hügel der Vorhäute", wohl dem Hügel, auf dem die Steine stehn, wurden nach Stades wahrscheinlicher Vermutung die waffen- und kultfähig gewordenen Jünglinge des Stammes Benjamin beschnitten. Diese Handlung fand am passendsten an einer heiligen Stätte statt. Vielleicht wurden die ἀκροβυστίαι im Berg begraben.

Doch wird auch in Gilgal neben dem officiellen Kult des Jahwe mancher alter heidnischer Gebrauch fortgespukt

---

1 In dem Bericht 4, 1ff. ist nach Wellh. (Komp. 120f.) 4—7. 9—12 auszuscheiden, wonach die Steine im Jordan errichtet werden. Der alte Bericht 1—3. 8. 9β. 15—18. 20 lässt die Steine erst am anderen Ufer errichten. Im Princip hat Wellh. richtig geschieden.

2 Vergl. Joly: der Mensch vor der Zeit der Metalle Lpz. 1880. S. 174ff.

3 Dem Menhir wird die מַצֵּבָה, der Dolme der גַּל und dem Kromlech der גִּלְגָּל entsprechen.

4 Vergl. Stade ZAW. VI. 133.

5 Die Theophanie Jos. 5, 13ff. stand wohl hinter 4, 20 und diente zur Legitimierung der Kultstätte.

6 Stade a. a. O.

haben. Von Gilgal gilt, was der Prophet Hosea sagt (in dem emendierten V. 2, 12): „in Gilgal opfern sie den Teufeln". Denn das unverständliche שְׂעִירִים ist mit Hitzig und Wellh.[1] in לַשֵּׁדִים zu ändern. Also demnach hat vermutlich gleich eine ganze Anzahl fremder Dämonen in den Steinen gehaust, wohl entsprechend deren Zahl.

Jud. 3, 19. 26 ist die Rede von הַפְּסִלִים אֲשֶׁר את הגלגל. An und für sich wäre es möglich, diese Idole mit den heiligen Steinen zu kombinieren. Zwar ist פֶּסֶל ein durch Kunst hergestelltes Götterbild, meist aus Holz geschnitzt; aber warum sollen nicht auch die Steine etwas bearbeitet gewesen sein? Allerdings ist dies für die alte Zeit wenig wahrscheinlich. Vor allem aber spricht gegen die Kombination, dass nach Jud. 3, 16 die פְּסִילִים nur bei Gilgal (את הגללגל) liegen. Der hlg. Steinkreis (הגלגל) kann also mit den Bildern nichts zu thun haben. Nach Budde[2] sollen diese das Wahrzeichen der Jordanfurt gewesen sein und am linken Ufer des Jordans gelegen haben.

Auch Amos polemisiert gegen den Unfug an der Kultstätte zu Gilgal aufs heftigste (5, 5), doch sind wahrscheinlich mehr sittliche als religiöse Motive massgebend.

Ich habe bei der Besprechung der einschlägigen Stellen in Am. Hos. Jud. 3 vorausgesetzt, dass stets das Gilgal bei Jericho gemeint war. Bestimmend für mich war, dass von ihm allein die Stiftung und die Weihe in der Sage überliefert worden ist und dass dieses nur zu geschehen pflegte, wenn zur Zeit der Fixierung der Sage das Heiligtum noch in Blüte stand. Auch spricht bei Am. Hos. Jud. 3 kein Grund gegen die Annahme, dass das Gilgal bei Jericho gemeint sei.

Auch 2 Sam. 19, 16. 41 muss nach dem Zusammenhang

[1] Kl. Propheten S. 127. Gilgal wird bei Hosea noch 4, 15. 9, 15 erwähnt.

[2] KHAT. Buch der Richter 1897. S. 30.

das Gilgal bei Jericho gemeint sein. Nicht so sicher ergiebt sich das gleich aus dem Zusammenhang, in dem das Gilgal Samuels und Sauls steht. Dieses wird 1 Sam. 7, 16. 10, 8. 11, 14. 15. 13, 4. 8. 12. 15, 21. 33 erwähnt. Danach könnte man Gilgal eher suchen in der Nähe von Rama[1] (10, 8) Bethel[2] und Mispa[3] (7, 16) oder Michmas[4] (13, 2ff.), also auf dem Gebirge. Doch sehen wir die Stellen näher an.[5] 7, 16 steht in einem deuteronomistischen Stücke; 10, 8 ist harmonistische Klammer, um mit C. 13 auszusöhnen. 11, 12—14 ist harmonistische Klammer und zielt auf V. 15 ab. Dieser V. gehört zu der alten Erzählung in 11, 1 ff., ebenso stammt aus einer älteren Schicht 13, 4, wo aber הגלגל entweder Zusatz ist, um mit V. 8—14 auszugleichen, oder eine zu gleichen Zwecken angebrachte Korrektur für גבעה. Dagegen ist 13, 7b—15 deutlich deuteronomistischer Einschub. 15, 21. 33 gehören zwar einer relativ alten Quelle an, ergeben aber über die Lage von Gilgal nichts Wesentliches. Den Ausgang bildet 11, 15. Nach der Entsetzung von Jabesch durch Saul eilt das Volk nach Gilgal, salbt daselbst Saul vor Jahwe zum König und opfert Friedopfer vor Jahwe. Lag Jabesch am Wadi Jabis s. v. Pella[6], so war es für Saul das Natürlichste, um wieder in sein Stammland Benjamin[7] zu gelangen, die Jordansniederung bis Jericho herabzugehen. Wollte das dankbare Israel Saul zum König salben, so lag es nahe, ihn zu begleiten, da man ja dann an dem alt renommierten

1 Zur Lage dieser Orte vergl. unten 85 ff.

2 Vergl. unten S. 94.

3 Vergl. S. 83.

4 Das heutige Machmās s. v. Dêr Diwân.

5 Vergl. zu dieser Quellenverteilung Stade G. V. I. I, 207—217 in den Noten.

6 Vergl. unten S. 150.

7 Die 300000 Israeliten und 30000 Judäer sind etwas viel, „ganz Israel" wird Benjamin gewesen sein.

Heiligtum Gilgal, an dem der Weg Saul vorbeiführte, die Salbung gleich vornehmen konnte. Man beachte in 11, 15 auch וילכו, es steht nicht ויעלו. Danach suchte also der Schreiber von C. 11 das Heiligtum in Gilgal bei Jericho. Diese alte Stelle 11, 15 ist wohl das Vorbild der deuteronistischen und redaktionellen Stellen, in denen Gilgal erwähnt wird. Und dass auch der deut. Schreiber dieses Gilgal vor Augen hatte, erhellt aus dem ירדתָ (10, 8), dem ירדו (13, 12) und dem ויעל מן הגלגל גבעת בנימין (13, 15).

Auch das Gilgal der Propheten Elias und Elisa ist nach dem Zusammenhang bei Jericho zu suchen[1] (2 Reg. 2ff.) Das וירדו (2 Reg. 2, 2) ist, worauf Schlatter aufmerksam machte[2], unsicher, denn die LXX las ויבאו. Es kommt auch nicht darauf an, ob man sich über die sonderbare Rundreise Gilgal-Bethel-Jericho-Jordan wundert und nach 2, 25 (שָׁב) den Karmel als Ausgangspunkt fasst und ihn für Gilgal in V. 1 substituirt. Auch vom Karmel ist ein Marsch nach Bethel ein Aufstieg, sogut wie von Gilgal; denn des Karmels höchster Gipfel ist nur 552 m. hoch,[3] während Bethel 881 m. über dem Meeresspiegel liegt.[4]

Unser Resultat ist also: Gilgal war das Hauptheiligtum in Benjamin, seine Kultobjekte waren Steine, die in kananitischer Zeit als von verschiedenen Numina beseelt angesehen, jedoch von den Israeliten officiell mit der Jahwereligion in Verbindung gebracht wurden.

Anhangsweise sei noch יְרַחוֹ erwähnt, das heutige Erîḥâ,[5] das sicher seinen Namen von einem alten Mond (יָרֵחַ)-Kult hat, der einst hier stattfand. Ein Jahweheiligtum in israeli-

1 Buhl (Geogr. d. a. Pal. 202) denkt an Ǵulêgîl bei Sichem.
2 Zur Topogr. 279.
3 Baed 259.
4 Ebends. Karte zu S. 14.
5 Baed 150.

tischer Zeit ist nicht nachweisbar; 2 Reg. 2, 4ff. hat nichts mit einer Kultstätte zu thun, das Heiligtum der Stadt wird wohl in dem nahen Gilgal gelegen haben.

2) Thal Achor (עֵמֶק עָכוֹר).

Nach Baed.[1] der Wadi el Ḳelt, dies kann nach Onom. (217, 23. 89, 31) nicht richtig sein. Erraten lässt sich der heilige Charakter des Thales aus dem Jos. 7, 26 erwähnten grossen Steinhaufen, der noch zu des Schreibers Zeit zu sehen war. Er wird wohl eine Dolme gewesen sein, solche hatten ja kultische Bedeutung.[2]

Ob die Verbrennung des Achan[3], von der die Sage erzählt, irgendwie einen historischen und kultischen Hintergrund gehabt hat, ist sehr fraglich, da V. 25 von וישרפו an Glosse ist.[4] Aus dem kaum echten את עמק עכור לפתח תקוה in Hos. 2, 17[5] einen Schluss zu ziehn, scheint nicht erlaubt.

3) Mizpa (הַמִּצְפָּה).

Nach 1 Macc. 3, 46 gegenüber von Jerusalem, nach Onom. (278, 26. 138, 13) bei Ḳirjat Je'arim gelegen. Joseph. giebt über die Lage nichts an. Es ist wohl das nördlich von Jerusalem gelegene En Nebi-Samwîl.[6] Dass Mizpa eine Kultstätte gehabt hat, erhellt aus vielen, allerdings deuteronomistischen oder deuteronomistisch gefärbten Stellen.

1 Sam. 7, 6 versammlen sich die Israeliten in Mizpa, schöpfen Wasser und giessen es vor Jahwe aus, und Samuel spricht ihnen hier Recht (vrgl. V. 16).

1 S. 149.

2 Vergl. oben S. 79 Anm. 1.

3 Die Form עָכָר für עָכָן, welche sie sich 1 Chron. 2, 7, LXX (B) u. Joseph. findet, ist erst nach dem Namen des Thales עָכוֹר gebildet. Das Einfachere ist immer das Jüngere.

4 Wellh. Kompos. S. 125.

5 Wellh. Kl. Proph. 100.

6 Rob. II, 361 f.

1 Sam. 10, 17ff. wird Saul in Mizpa unter Bestätigung Jahwes zum König gewählt. (Gegen 11, 15).

Für den deut. Bearbeiter von 1 Sam. 7—10 ist Mizpa das Centralheiligtum Israels zur Zeit Sauls. Das wird damit zusammen hängen, dass Mizpa (wohl wegen seiner religiösen Vergangenheit) nach der Zerstörung Jerusalems (586) Mittelpunkt des Volkes war (Jer. 40. 41). Auch in Jud. 20—21, einem jungen Stücke, ist Mizpa Versammlungsort der „Gemeinde", wie es auch wieder 1 Macc. 3, 46ff. zu sein scheint.

Gemäss der Beschaffenheit der Quellen ist es uns unmöglich, etwas Näheres über das Heiligtum auszumachen.

4) *Eben haêzer* (אֶבֶן הָעֵזֶר).

lag nach 1 Sam. 7, 12 zwischen הַמִּצְפָּה und הַשֵּׁן. Letzterer Ort ist unbekannt; wahrscheinlich ist der Name nach LXX in יְשָׁנָה (2 Chron. 13, 19) zu ändern. Nach Onom. (226, 15. 96, 20) lag יְשָׁנָה zwischen Jerusalem und Askalon bei Beth-Schemesch. Wohl deshalb möchte Smith[1] vermuten, dass der „Stein der Hülfe" identisch sei mit dem Stein, auf welchem die Lade in Beth-Schemesch gestanden habe. Doch halten wir uns an 1 Sam. 7, 12. Aber wo lag יְשָׁנָה, ein Ort in Juda? Man findet es gewöhnlich in ʿEn Sînjâ bei Ǵifnâ.[2] א' העזר würde dann zwischen ʿEn Sînjâ und Ǵifnâ liegen; eine etwas weite Ortsbestimmung!

Der Stein wird ausser 1 Sam. 7, 12 noch 4, 1. 5, 1 erwähnt. Es wird dabei vorausgesetzt, dass 4, 1 das האבן mit Wellh.[3] als fehlerhaft anzusehen und in אבן zu ändern ist. Vielleicht liegt es aber näher, העזר als Zusatz anzusehen, der erst von 7, 12 aus in den Text von 4, 1. 5, 1 eingedrungen ist.

1 Hist. G. 224.

2 Nach Ganneau (Journ. asiat. 1877. 490f). Baed. 244.

3 Text d. B. Sam. 55.

Die Erklärung des Namens und der Entstehung des Steines lässt uns seinen heiligen Charakter erkennen. Vielleicht wurde die Gottheit des Ortes als אל העזר verehrt, oder hatte den Namen עזר; vergl. אֲבִיעֶזֶר und אֲחִיעֶזֶר, die wohl theophore Namen sein können. Anders steht es allerdings mit den gleichfalls theophoren Namen יוֹעֶזֶר und הַדַדְעֶזֶר, welche die Götternamen הדד und יהוה enthalten, und in denen עזר Prädikat ist.

5) *Rama* (הָרָמָה).

Nach Joseph. (Antiq. VIII, 12, 3) 40 Stadien von Jerusalem entfernt; nach Onom. (287, 1. 146, 9) als das Rama Samuels 6 Meilen n. v. Jerusalem nach Bethel zu[1], nach Hier.[2] 7 Meilen von Jerusalem, zu s. Z. nur noch ein kleines Dorf[3]. Da man im Anschluss an die Onom.[1] in dem Arimathia bei Diospolis das Rama Samuels (1 Sam. 1, 1. 19ff. 7, 17. 15, 34. 16, 13. 19, 18ff. 25, 1. 28, 3) suchte und davon das Rama in Benjamin trennte (Jos. 18, 25. Jud. 19, 13. Jes. 10, 29. Hos. 5, 8. Esr. 2, 26), identificierte man jenes mit Ramleh, was jedoch unmöglich ist, wie Robinson[4] gezeigt hat, denn Ramleh ist erst 716 gebaut worden. Aber auch das hat Rob. gezeigt, dass Rama Samuels mit dem Arimathia bei Diospolis nichts zu thun hat. Rob. fand nun Rama Samuels in Bêt Nakûba n. w. v. Jerusalem, indem צוף (1 Sam. 9, 5) in Ṣûbâ wiedergefunden wurde. Aber Rama muss auf dem Gebirge Ephraim liegen, während Ṣûbâ

---

1 Nach Onom. (226, 13. 96, 17) ist dagegen das Rama Samuels: „Armathem Sophim, civitas Helcanae et Samuelis in regione Thamnitica, juxta Diospolim. unde fuit Joseph qui in Evangeliis de Arimathia scribitur.“ vergl. auch Hier. epist. in epit. Paulae.

2 Comm. in Hos. 5, 8: „Rama quae est juxta Gabaa in septimo lapide a Jerosolymis sita.“

3 Comment. in Zeph. 1, 15. 16.

4 Pal. III, 231ff. Baed. S. 14.

schon auf dem Gebirge Juda liegt. Auch ist die Gleichsetzung von צוף und Ṣûbâ so wenig wahrscheinlich wie die von נב und Nûbâ (unten S. 92). צוף ist entweder Name eines Landes oder eines Clans, weshalb auch der Name kaum erhalten sein wird. Schwerlich kann nach 1 Sam. 9, 4 des Rama Samuels mit dem in Benjamin gelegenen gleichnamigen Orte identificiert werden, wenn auch das Gebirge Ephraim in Benjamin hereingeragt haben wird (Jud. 4, 5; vergl. Jos. 18, 13. 21 mit 1 Chron. 7, 28).[1] Rama Samuels ist dann am besten mit Ew. Conder in Râmallah zu finden, dagegen ist Rama Benjamins n. v. Jerusalem gelegen[2], womit auch die alten Angaben stimmen; es ist das heutige Er-Ram. Die ganze Schwierigkeit wird sich lösen, wenn wir annehmen, dass in dem alten Bericht 1 Sam. 9. 10, 1—16. 11. 13—14 ursprünglich nicht Rama, sondern eine andere Stadt als Wohnort Samuels angegeben war[3], was die Ortsangaben in 10, 2 ff. sehr erleichtert.

Der Ort Rama heisst im A. T. stets הָרָמָה ausser 1 Sam. 1, 1, wo הָרָמָתַיִם steht, wie auch die LXX stets Αρμαθαιμ hat. Diese Aussprache des Ortes ist als aram. Lokalform zu erklären.

Folgendes erweist das Vorhandensein einer Kultstätte in jedem Rama.

a) Der Name הָרָמָה selbst. רָמָה als „Anhöhe" kommt nur bei Ezechiel vor. Es ist ursprünglich ein Adjektiv und bedeutet „die Höhe" scil. הגבעה; vergl. so גבעה רמה Ezech. 6, 13. 20, 28. 34, 6; der Kontext dieser Stellen zeigt, dass גבעה רמה eine hochgelegene Kultstätte ist. Aber auch das alleinstehende Adj. רמה hat bei Ezech. denselben Sinn, vergl. 16, 24. 25. 31. 39.

---

1 Für die Trennung der beiden Rama sind Robins., Stade (Lex.) Furr., Schür., Ew. Conder.

2 Baed. 242. RHWB. II. 1282.

3 Budde, ZAW. 1888 S. 225.

b) Die allerdings vielleicht erst vom Redaktor nach Rama verlegte Erzählung in 1 Sam. 9, wonach auf der במה des Ortes ein grosser Opferschmaus abgehalten wird.

Die Kultstätte in den Rama's lag also auf einem Hügel, wie das auch die Erzählung in C. 9 erweist (vergl. יעלה V. 13, לעלות V. 14, עלה V. 19 und וירדו V. 25).

Von der 1 Sam. 9 erwähnten Kultstätte unbekannten Namens ist noch zu bemerken, dass zur Zeit Sauls Samuel an ihr Vorsteher war (9, 13. 22. 23). Zugleich war Samuel auch רֹאֶה „Seher".

Aus Hos. 5, 8 lässt sich vermuten, dass die Kultstätte in Rama noch bis in die prophetische Zeit hinein geblüht hat.

6) Gibe'a (גִּבְעָה), *7) Geba'* (גֶּבַע),

beide Städte sind nicht identisch[1], wie dies am besten Jes. 10, 29 zeigt: „sie durchziehen den Pass (zwischen Michmas und Geba'), in Geba' machen sie Nachtquartier, es erschrickt Rama, Gibe'a Sauls flieht": der Feind kommt von Norden die alte Strasse 'Ai (Dêr Diwân) Migron, Geba', 'Anathoth, Nob (V. 28 ff.); Rama und Gibea bleiben links liegen, fliehen aber erschrocken.

Auch vergl. Jos. 18, 24 f. mit V. 29.

Das alte גבע ist das heutige Géba', während גבעה in Tuleil el Fûl s. v. Er-Râm zu suchen ist.[2]

Für die Lage des Letzteren würde die Angabe des Joseph. sprechen, wonach Gibea Sauls 20 (Ant. V. 2, 8) resp. 30 Stadien (Bell. jud. V. 2, 1) von Jerusalem liegt. Die Onom. (246, 56. 128, 15) geben über die Lage nichts an.

Die Bezeichnung Gibeas als גבעת האלהים (1 Sam. 10, 5) zeigt uns, dass auf der גבעה eine Kultstätte gelegen war. Ihr Kultobjekt war nach 1 Sam. 22, 6 ein heiliger Baum, eine

[1] Knobel, Jesaja 4. A. 105.

[2] Rob. NBF. 376. Baed. 216.

Tamariske (אשל).[1] Der Granatbaum in Migron בקצה הגבעה (1 Sam. 14, 2) wird nichts mit dem hlg. Baum in Gibea zu schaffen haben, obgleich auch er ein Heiligtum gewesen sein wird. Wie der אל in Gibea ursprünglich hiess, wissen wir nicht; vielleicht ist das גִּבְעַת שָׁאוּל (1 Sam. 11, 4. 15, 34. 2 Sam. 21, 6. Jes. 10, 29) eine orthodoxe Änderung, worauf das גִּבְעַת האלהים (1 Sam. 10, 5) führt.

Die Tage Gibeas bei Hosea (9, 9. 10, 9) gehen nicht auf den Kult, sondern auf die Königswahl, auf die Tage Sauls.[2]

Dass auch גבע eine Kultstätte war, erhellt aus 2 Reg. 23, 8. Eine Erinnerung an die religiöse Bedeutung des Ortes hat sich vielleicht darin erhalten, dass sie zur Levitenstadt gemacht wird (Jos. 21, 17).

8) Ba'al Tamar (בַּעַל תָּמָר),

nur Jud. 20, 33 erwähnt; nach Onom. (238, 75. 106, 23) bei Gibea und noch zu ihrer Zeit vorhanden, nach dem Targ. = Jericho, der „Palmenstadt" (Jud. 1, 16. 3, 13), wird von Smith[3] in dem n. v. Er-Râm gelegenen 'Aṭara vermutet. Der Name zeigt[4], dass der Ort eine Kultstätte barg; wahrscheinlich wurde der בעל des Ortes in einer Palme (תמר) verehrt.

9) Elon Tabor (אֵלוֹן תָּבוֹר),

nur 1 Sam. 10, 3 erwähnt, und danach zwischen dem Grab der Rahel und Gibea, also in Benjamin gelegen. Es ist deshalb falsch, wenn Thenius אלון דבורה emendiert, und nach

---

1 Vergl. oben S. 48. בָּרָמָה hinkt eigentümlich nach; auch das בַּבָּמָה der LXX macht nichts besser. Nicht ratsam ist es, תַּחַת הָאֶשֶׁל בָּרָמָה als einer andern Quelle entstammend anzunehmen. Es stände dann besser אשר vor ברמה. Vielleicht ist בבמה (nach LXX) Glosse zu בגבעה תחת האשל.

2 Vergl. Smend, A. Rlgsgesch. S. 194.

3 a. a. O. Karte IV.

4 Vergl. oben S. 23.

ihm Siegfried im Lexikon אלון תבור und אַלּוֹן בָּכוּת (unten S. 102) gleichsetzt, da dieser nach Gen. 35, 8 in Ephraim (מתחת בית־אל) und zwar nach V. 16 n. von Ephrat liegt. Und dass der אלון תבור mit dem תֹּמֶר דְּבוֹרָה von Jud. 4, 5 (unten S. 127) identisch sein sollte, ist schon wegen der Lage desselben (בין הרמה ובין ביתאל) unmöglich. Das Heiligtum des Ortes war ein heiliger Baum.[1]

10) Grabmal der Rahel,

nach 1 Sam. 10, 2 בגבול בנימין, nach Gen. 35, 19 בדרך אפרתה und nach Gen. 35, 16 כברת הארץ לבוא אפרתה. Die כברת הארץ ist nach LXX ein ἱππόδρομος, nach Peš. eine Parasange. Das Gen. 35, 16. 19 erwähnte אֶפְרָת muss nach V. 16 in der Nähe von Bethel gelegen haben. Die sehr späten Glossen Gen. 35, 19c. 48, 7b setzen dieses אפרת fälschlich gleich Bethlehem s. v. Jerusalem. Auch אֶפְרָתִי 1 Sam. 17, 12, im Sinne von Bethlehemit, ist Glosse[2] und daher kein brauchbarer Zeuge für die Richtigkeit der Gleichsetzung, sowenig wie die Stellen aus dem Buch Ruth (1, 2. 4, 11), über dessen späte Abfassung kaum ein Zweifel ist. In Betracht käme allenfalls Mich. 5, 1, obwohl auch die vorexilische Herkunft von Mich. 5 fast allgemein preisgegeben ist. Aber abgesehen davon, ist der Text nicht sicher überliefert. Die LXX zu Mich. 5, 1 lässt vermuten, dass statt אפרתה ursprünglich בית אפרת gestanden hat, was dann als spätere, erklärende Glosse zu dem jüdischen בֵּית לָחֶם anzusehen wäre.[3] Sollte בֵּית־אֶפְרָת das „Haus der Fruchtbar-

[1] Vergl. oben S. 24 ff.

[2] Vergl. Stade GVI. I, 225 Anm. 1.

[3] Oort (Theol. Tijd. V, 501 ff.) erklärt בית לחם als Glosse zum genuinen בית אפרת. Während er das letztere im Nordreich findet, will Nowack (Handkomm. z. A. T. Kl. Proph. 1897 S. 210), der Oorts Emendation sich anschliesst, dasselbe mit Bethlehem identificieren. Es ist

keit" vielleicht eine absichtliche Parallele zu בֵּית־לָחֶם sein, unter dem Gesichtspunkt, dass dieser Ort von Laḥmu, dem Gott der Fruchtbarkeit, seinen Namen hat (oben S. 64)? Auch Jer. 31, 15 verlegt das Grabmal in die Nähe von Bethel (Rama s. v. Bethel). Dazu kommt als wichtigster Punkt, dass ein Grabmal der Rahel nur im Gebiet der Rahelkinder liegen kann, also nicht in Juda.[1]

Nach der landläufigen Tradition (Onom. 117, 16. Hier. ep. in epit. Paulae) wird das Grabmal allerdings bei Bethlehem gesucht.[2]

Das Kultobjekt war nach Gen. 35, 20 eine מצבה, die wohl als Grabstein der Rahel gedeutet, und bei der wohl die Ahnfrau Rahel verehrt wurde, wie denn noch zur Zeit des Schreibers von V. 20 der heilige Stein קברת רחל genannt wurde.

11) Gibe'on (גִּבְעוֹן),

lag nach Joseph (Bell. jud. II. 19, 1) 50 Stadien, oder (Antiq. VII. 11, 7) nur 40 Stadien von Jerusalem entfernt; nach den Onom. (243, 6. 127, 1) w. v. Bethel und 4 Meilen von Rama.[3] Hier. giebt in der oben erwähnten epist. an, dass Paula von Nikopolis kommend, die Berge von Beth-Horon erstieg und auf ihrem Weg Ajalon und Gibeon zur Rechten gesehen habe. Alle Angaben lassen sich gut vereinigen, wenn man Gibeon im heutigen El Ǵib findet.[4]

Wie der Name zeigt, lag der Ort auf einem Hügel, doch war die Kultstätte — הַבָּמָה הַגְּדוֹלָה 1 Reg. 3, 4 — so hoch

ihm nur möglich, indem er sich auf die oben citierten jungen Stellen stützt.

[1] Vergl. Stade, ZAW. III, S. 5 ff.

[2] Baed. 118. Anders nach Schick (ZDPV. IV, 219).

[3] Hier. hat Euseb. missverstanden.

[4] Die Angaben des Joseph. sind Schätzungen; nach Rob. (P. II, 353 Anm. 1) soll der nächste Weg von Jerusalem über Nebi Samwîl 2½ Stunden betragen.

gelegen, dass auch 2 Sam. 21, 6. 9 von einem Berg (הר) gesprochen werden kann.[1] 2 Sam. 20, 8 wird האבן הגדלה in Gibeon erwähnt; der „grosse Stein" kann wohl das Kultobjekt der במה gewesen sein. Ob er mit dem מזבח, auf welchem Salomo seine Opfer bringt (1 Reg. 3, 4), identisch ist, lässt sich nicht ausmachen, es ist aber wahrscheinlich. Von dem אֵל der Kultstätte wissen wir nur, dass es in israelitischer Zeit Jahwe war (2 Sam. 21, 6. 9. 1 Reg. 3, 5 ff.). Doch wird, da Gibeon altkanaanitische Königsstadt war (Jos. 9, 17), Jahwe auch einen Vorgänger gehabt haben.

Die Bedeutung der Kultstätte erhellt auch noch daraus, dass es der Chronist wagen konnte, die Stiftshütte nach Gibeon zu verlegen (1 Chron. 16, 39. 21, 29. 2 Chron. 1, 3).

12) *'Ai* (הָעַי),

Neh. 11, 31 עַיָּא; 1 Chron. 7, 28 עַיָּה; Jes. 10, 28 עַיָּת; LXX Γαι, Αγγαι; Vulg. Hai.

Joseph. (Ant. V. 1, 12) wusste nichts als, dass es bei Jericho liege; nach den Onom. (209, 55. 83, 30) w. v. Bethel gelegen; dagegen nach Gen. 12, 8 ö. v. Bethel und nach Jes. 10, 28 n. v. Michmas, an der Südseite eines Tiefthales (Jos. 8, 11). Nach der bibl. Überlieferung und gegen die Onom. wird 'Ai bei Dêr Diwân s. ö. v. Bethel zu finden sein.[2]

Von עי wird Jos. 8, 29 (zu J) ein גַּל אֲבָנִים גָּדוֹל erwähnt, der noch עד היום הזה vorhanden sei. Wir vermuteten[3], dass גל die Bezeichnung der Dolmen sei, was sicher auf das ursprüngliche Vorhandensein einer Kultstätte schliessen lässt.

---

[1] Lies mit Wellh. (Text d. B. Sam. S. 209) גבעון בהר יהוה.

[2] Rob. II, 562 ff. Baed. 117. Rob. will die Stadt s. bei Kudêra finden, andere wieder anders.

[3] Vergl. oben S. 79.

Das עד היום הזה lässt vermuten, dass das Kultobjekt — dieses war der גל denn noch in historischer Zeit — als solches erkannt wurde, wenn auch die Kultstätte mit der Stadt zu einem תל עולם שממה geworden war (V. 28).

13) 'Anathoth (עֲנָתוֹת),

nach Joseph. (Ant. X. 7, 3) 20 Stadien v. Jerusalem entfernt, damit übereinstimmend in den Onom. (224, 34. 94, 1) 3 Meilen v. Jerusalem. Es ist das heutige 'Anâta 5/4 Stunden n. ö. v. Jerusalem.

Die Stadt hat ihren Namen von der ענת[1], so dass wenigstens für die kananitische Zeit das Vorhandensein einer Kultstätte in 'Anathoth anzunehmen ist. Vielleicht lässt sich aus dem מן הכהנים אשר בענתות בארץ בנימין (Jer. 1, 1) und dem Umstand, dass nach 1 Reg. 2, 26 die Familie Elis in 'Anathoth ansässig war, vermuten, dass in israelitischer Zeit die Kultstätte Jahwe gehörte, falls dieselbe nicht schon längst eingegangen war. Die Bezeichnung 'Anathoths als Priesterstadt hätte demnach eine festere Begründung als viele der Jos. 21 und 1 Chron. 6 angeführten Orte.

14) Nob (נֹב),

nach Jes. 10, 32 letzte Station vor Jerusalem hinter 'Anathoth, ebenso nach Neh. 11, 32 bei 'Anathoth. Die Onom. (284, 20. 142, 29) erwähnen über die Lage nichts, vergl. dagegen Hier. comm. in Es. X, 32: „Stans in oppido Nob et procul urbem conspiciens Jerusalem". Ähnlich Talm. tract. Sanhedr. f. 94a. 95a. Danach kann Nob nicht Bêt Nûbā, w. von Ḳirjath Je'arim sein, wie Rob.[2] will. Auch

[1] Vergl. oben S. 60, unten S. 129. Baethg. (Beitr. 53) fasst עֲנָתוֹת als Plural und meint der Ort habe seinen Namen erhalten „nach mehreren an diesem Orte verehrten Teilformen der Göttin".

[2] Pal. III, 279 ff. NBF. 190.

findet man[1] Nob in Isawîjeh, 55 Minuten n. v. Jerusalem und s. w. v. 'Anathoth. Dagegen bemerkte Tobler[2], dass man von hier aus nicht Jerusalem erblicken könne. Valentiner[3] vermutet daher die nördliche Höhe vor Jerusalem, von der man in das Kidronthal hinabsteigt.

Nob enthielt eine Kultstätte, sie hiess daher עִיר הַכֹּהֲנִים (1 Sam. 22, 19). Die Priester Jahwes zu Nob (1 Sam. 22, 17. 21) bildeten zur Zeit Sauls und Davids eine Familie (1 Sam. 22, 11. 16. 22); sie waren 86 Häupter stark (V. 18: 85 + Ebjathar). Nach 1 Sam. 2, 33 gehörten sie zur Familie Elis, die nach dem Untergang von Silo[4] wohl nach Nob gewandert war.

Das Heiligtum in Nob muss ein festes Haus gewesen sein, man hat in der Geschichte 1 Sam. 21, 1 ff. den Eindruck, als wenn David in ein Haus getreten wäre. Dazu kommt, dass V. 10 von einem אֵפוֹד[5] die Rede ist, was notwendig ein festes Dach voraussetzt. Ein Gottesbild von Holz und Goldblech würde sich unter freiem Himmel schlecht konserviert haben; auch reizten diese antiken Heiligenbilder sehr zum Stehlen (Jud. 18). Dieses אפוד war jedenfalls exponiert im Raume aufgestellt und gleich den Naturmalen in den anderen Heiligtümern geachtet, worauf das מלפני יהוה (V. 7) führt. Denn das לחם הפנים, das täglich erneuert wird, ist am verständlichsten vor einem אפוד, das man doch nicht gut mit Öl oder Blut beschmieren kann. Auch ein Brandopfer ist im Adyton wegen der damit verbundenen Feuersgefahr unmöglich. Die „Schaubrote" wurden wohl nur im

1 Vergl. Baed. S. 115; vergl. auch S. 242 nach Raumer Pal. 215.

2 Topogr. v. Jerusalem II, 719 ff.; vergl. auch Del. Jes. 69 S. 184.

3 ZDMG. XII, 69 ff.

4 Vergl. unten S. 106.

5 Vielleicht ist mit Wellh. (isr. u. jüd. Gesch. S. 95) אפור, wenn es das Gottesbild bezeichnet, aphud auszusprechen; im Gegensatz zu dem leinenen Gewand der Priester, dem אֵפוֹד.

Sanctissimum verwendet, in dem ein mit Kunst verfertigtes Gottesbild stand. Das Schaubrot war dazu bestimmt, vor das Angesicht der Gottheit gelegt zu werden, es war ein לחם הפנים. Die Gottheit hatte nur das Zusehen, das Essen besorgten die Priester. Weiter wissen wir nichts von der Einrichtung des Heiligtums zu Nob.

15) *Ba'al Hazor* (בַּעַל חָצוֹר),

nur 2 Sam. 13, 23 erwähnt, ist wohl identisch mit dem חצור Neh. 11, 33, in Benjamin gelegen. Die Onom. (238, 89. 107, 5) geben über die Lage nichts an. Nach 2 Sam. 13, 23 kann es nicht allzuweit von Jerusalem gelegen haben, so dass es schwerlich mit Tell 'Aṣûr identisch ist.[1]

Nur der Name des Ortes[2] lässt sicher auf den Kult eines בעל schliessen. Vielleicht wurde das Fest der Schafschur, das Absalom hier gab, am Heiligtum abgehalten.[3]

ε) Ephraim.

1) *Bethel* (בֵּית־אֵל).

Der alte Name der Stadt war לוז (Gen. 28, 19. 35, 6. 48, 3. Jos. 16, 2. 18, 13. Jud. 1, 23). Der Name בית־אל wurde vom Tempel, dem „Haus Gottes", auf die ganze Stadt übertragen, wahrscheinlich erst zur Blütezeit des Heiligtums. Die Stadt ist das h. Bētīn n. v. Rama[4]; damit stimmt, wenn Bethel Jud. 21, 19. Gen. 12, 8 als an der Strasse nach Sichem, 1 Sam. 13, 2 bei Michmas, Gen. 12, 8. Jos. 7, 2. 8, 9. 12, 9. w. v. 'Ai und Jud. 21, 19 s. v. Silo gelegen angeführt wird. Nach den Onom. (209, 55. 83, 30) lag Bethel 12 Meilen von

1 Rob. Pal. II, 370. Buhl Geogr. 177.
2 Vergl. oben S. 23.
3 Vergl. oben S. 59.
4 Rob. II, 339. Baed. 243.

Jerusalem. Für Joseph. ist Bethel ein ganz bekannter Ort, über dessen Lage er daher weiter nichts angiebt.

Bethel zeigt schon durch seinen Namen das Vorhandensein einer Kultstätte. Den Namen hatte der Ort nicht von einem Tempelhaus, sondern von einem Naturmale erhalten, das als Heiligtum verehrt wurde. Dieses war ein Stein, wie auch der βαιθυλιος der Griechen stets ein hlg. Stein ist. Dieser Stein in Bethel wird im A. T. als מצבה bezeichnet (Gen. 28, 18. 35, 14).

Wer war nun das Numen, das im hlg. Stein ursprünglich wohnend gedacht wurde? Die Figur, die sich ausschliesslich an Bethel knüpft, ist Jakob (Gen. 28, 10 ff. 35, 1 ff. Hos. 12, 5). Er wird das eigentliche Numen des Steines gewesen sein, von ihm liess ja die israelitische Sage den Stein errichtet werden (Gen. 28, 18. 35, 14). Wir haben hier eine ganz ähnliche Erscheinung zu konstatieren wie in Beerseba[1] und Hebron.[2] Wie Abraham, das in dem Baum verehrte Numen, wie der in der Quelle verehrte Gott Isaak zu Patriarchen des istraelitischen Volkes wurden, so wurde auch der im heiligen Stein verehrte Jakob zum menschlichen Ahnen des Volkes.[3] Für die spätere Sage ist an Stelle Jakobs Jahwe getreten, Jahwe wohnt natürlich in בית אל, im heiligen Stein (28, 16. 17 ff.).

Der heilige Stein wurde, wenn man der Gottheit nahen wollte, an der Spitze mit Öl bestrichen oder begossen[4]; die Gottheit hatte davon einen Genuss. Das wird allgemein Sitte für die gewesen sein, die nach Bethel in alter Zeit zu opfern gingen. Es ist dies aus Gen. 28, 18. 35, 14 zu schliessen. Die Sage lässt hier den Patriarchen das thun,

---

1 Vergl. oben S. 49 f.

2 Vergl. oben S. 53 ff.

3 Zum ägypt. Vorkommen des Namens Jakob, vergl. unten S. 118.

4 Weinel ZAW. XVII S. 49, vergl. S. 8.

was seine Nachkommen am hlg. Stein zu thun pflegten. Die Ölopfer gingen von Jakob auf Jahwe über. Ob auch andere als Ölopfer in vorisraelitischer Zeit an der Mazzebe gebracht wurden, scheint mir fraglich.

In dem Augenblicke, da Jahwe vom Heiligtum Besitz ergriff, konnten die Ölopfer nicht mehr die einzigen bleiben. Man hatte Jahwe auch Früchte und Vieh darzubringen. Dieses setzt einen Altar voraus. So berichtet denn auch die Sage die Entstehung des Altars. Das wichtigste ist ihr aber das alte Kultobjekt, der hlg. Stein. Seine Entstehung wird zum erstenmal Gen. 28, 11 ff. berichtet und zwar als vor dem Aufenthalt Jakobs in Mesopotamien geschehn. Der Bericht darüber ist kein einheitlicher. Zu J gehören V. 13—16 (allerdings stark von JER überarbeitet) 19a; zu E. 10—12. 17—18, nach gewöhnlicher Verteilung. Dagegen findet sich ein Bericht über die Genesis der Mazzebe nach der Rückkehr von Mesopotamien im Zusammenhang mit der Errichtung des Altars in Gen. 35, 1 ff. Sehen wir von V. 9—12. 15 als zu P. gehörig ab, so gehört das Übrige anscheinend zu E. Aber der Bericht steht mit dem in Gen. 28 in Widerspruch. Ist denn die Mazzebe zweimal errichtet worden? Die Widersprüche von 28, 17. 18 und 35, 13. 14 sind nicht zu entfernen. Weiter, 28, 17 ist bereits erkannt, dass der Ort zu בית־אל ist, wie es auch die Salbung in V. 18 bezeugt. Dagegen wird 35, 7 der Ort erst nach der Errichtung eines Altars Bethel genannt. Dies führt uns darauf, da wohl auch nach 35, 13 f. Bethel von der Mazzebe seinen Namen hat, den Bericht über die Erbauung des Altars anzuzweifeln. Mir scheinen 35, 1 ff. von einer jüngeren Hand, welche schon 28, 17 f. vorfand, stark überarbeitet worden zu sein. Auf ihre Kosten wird die Erwähnung des Altars zu setzen sein, also die VV. 1 b. 3 b. 7. Dann fallen alle Härten weg. Die Verse, die übrig bleiben (1 a. 2. 3 a.

4—6. 8) sind durchaus einheitlich und behandeln den Marsch von Sichem nach Bethel, die Ansiedlung daselbst und den Tod der Debora. An sie schliessen sich gut V. 13[1]. 14 an. Allerdings muss zwischen V. 8 und 13 etwas getilgt worden sein. Das ויעל מעליו אלהים in V. 13 und die Theophanie von P in V. 9—12 lassen uns vermuten, dass E hier einst eine Gotteserscheinung hatte, vielleicht ähnlich der in C. 28 berichteten. V. 1a. 2. 3a. 4—6. 8. 13. 14 müssen daher aus einer der E Quelle von C. 28 parallelen Erzählung stammen, welche die Aufrichtung der Mazzebe erst nach der Rückkehr Jakobs geschehen liess. Wir haben vielleicht in V. 14 die Vorlage von Hos. 12, 5, welchen ich so übersetze:

„Im Mutterleibe überlistete er seinen Bruder,
Und in seiner Kraft kämpfte er mit Gott,
Und er kämpfte wider[2] den Engel und siegte,
Er weinte und flehte zu ihm,
In Bethel fand er ihn und daselbst redete er zu ihm."[3]

Die Reihenfolge des hier Berichteten geht aus von der Jugend, kommt dann auf den Ringkampf (in Pniel) und zuletzt auf Bethel. Ist in Gen. 35, 13. 14 eine andersartige Überlieferung als in Gen. 28 und in der Schlussredaktion, so fällt von hier aus Licht auf 28, 20—22. Das יהיה בית אלהים in V. 22 widerspricht dem כי אם בית אלהים in V. 17. Darnach sind V. 20—22 als Redaktion anzusehen, um den Widerspruch zwischen 28, 17. 18 und 35, 14 auszugleichen. Am Wahrscheinlichsten ist es der Redaktor des elohistischen Werkes (vergl. אלהים), der zwei Berichte in Einklang setzen wollte. Der ältere von beiden Berichten (E[1]) scheint der von C. 35 zu sein, schon wegen seiner Übereinstimmung

[1] במקום אשר דבר אתו in V. 13 ist durch Versehen des Abschreibers aus dem ff. genommen.

[2] Lies mit Wellh. (kl. Proph. z. St.) את für אל.

[3] Und (ebend.) עמו; die Übersetzung der Zeile ist wegen der Tempora strittig.

mit Hos. 12, während C. 28 zu E^2 gehört.[1] 35, 1b. 3b. 7 wären dann wohl erst nach E^1+E^2 hinzugekommen, vielleicht vom Redaktor beider.

Die Quellen verteilen sich für E nun so:

E^1: 35, 1a. 2—3a. 4—6. 8. 13. 14.

E^2: 28, 11—12. 17—18.

R (E^1 E^2): 28, 20ff.

?: 35, 1b. 3b. 7.

Wir sehen aus dieser Quellenscheidung, dass die älteste Sage sich nur mit dem Stein (מצבה) beschäftigte, da er das eigentliche Heiligtum war, und dass erst eine spätere Zeit auch den Altar mit der Vätersage verknüpfte. Der Altar war erst mit der Jahweverehrung entstanden. Allerdings wird derselbe nach allen elohistischen Schichten mit Jakob in Verbindung gebracht, im Gegensatz zu der jahwistischen Schicht, die ihn von Abraham errichtet sein lässt (Gen. 12, 8). Nach Gen. 12, 8 stand der Altar zwischen Bethel und 'Ai. Aber das ist eine eigentümliche Ortsangabe, die man sonst nicht gewöhnt ist. Ich möchte vermuten, dass der ursprüngliche Text gelautet hat:

וַיַּעְתֵּק מִשָּׁם הָהָרָה וַיֵּט אֶהֱלֹה בֵּית־אֵל וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוה
וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יהוה׃

Die Änderung fand von R (JE) mit Rücksicht auf 35, 1b. 3b. 7 statt. Die ephraimitische Überlieferung in Gen. 35, 1b. 3b. 7 ist jedoch insofern im Recht gegen die judäische Überlieferung in Gen. 12, 8, als sie den Altar mit Jakob in Verbindung bringt. Abraham gehört nach Hebron.[2] Auch ist es sehr unwahrscheinlich, dass das, was 12, 8 steht, jemals Eigentum der mündlichen Sage gewesen ist. Die Versetzung

[1] Ob nach Stade (ZAW. XV, 163 Weinel XVII, S. 48) V. 12 und damit auch V. 17 ff. vielleicht gar auf Kosten von JER zu setzen sind, scheint mir nach obiger Quellenverteilung nicht wahrscheinlich.

[2] Vergl. oben S. 53ff.

Abrahams nach Bethel scheint mehr litterarischen Ursprungs zu sein. Die Wanderungen, die uns C. 12 von Abraham erzählt, und zwar äusserst summarisch, bilden die Brücken von den Erzählungen babylonischer Herkunft in Gen. 2—11 zu den nun folgenden palästinischen Stammsagen. Es dürfte so C. 12 eine jüngere Schicht in J sein.[1]

Eine neue Acquisition machte die Kultstätte zu Bethel unter Jerobeam I. Die alte מצבה hatte Tempel und Altar vertreten. Mit der Zeit war ein besonderer Altar hinzugekommen. Nun kam unter Jerobeam I. noch ein Gottesbild hinzu; Jerobeam liess nach 1 Reg. 12, 26f. in Bethel ein goldnes Kalb (עגל זהב) aufstellen. Dieses war kein fremder Gott, sondern Jahwe, der Gott Israels. Jahwe ist der אֲבִיר יַעֲקֹב (Gen. 49, 24. Jes. 49, 26. 60, 16. ψ 132, 2. 5), der אֲבִיר יִשְׂרָאֵל (Jes. 1, 24), der „Stier" Jakobs oder Israels.[2] Vielleicht liegt sogar in dem אֲבִיר יַעֲקֹב von Gen. 49, 24 eine direkte Anspielung auf das „goldene Kalb" vor, wie vielleicht auch mit dem אֶבֶן יִשְׂרָאֵל auf die Mazzebe hingewiesen wird. Der Kult des goldenen Kalbes, gegen den Hosea eiferte, galt Jahwe.[3] Dieses Stierbild Jahwes war nach Hos. 8, 6 nicht ganz von Gold, sondern nur überzogen, also ein אפוד. Von שבבים „Splittern"[4] kann man nur reden, wenn der Kern Holz ist. „Die Art, wie Moses das goldene Kalb Aharons zerstörte (Ex. 32, 20) lässt sich nicht wohl zur Erklärung von שבבים herbeiziehen." Die Heranziehung von Hos. 8, 6 ist gestattet, falls das „Kalb" von „Samarien" das Stierbild in Bethel ist[5], vergl. 10, 5, wo nach der LXX

1 Auf diese Betrachtung von C. 12 hat mich Stade aufmerksam gemacht.

2 Das אֲבִיר dürfte orthodoxe Änderung sein, vergl. ZAW. III, 124. Stade-Siegfr., Lex., anders Dillm. Gen. 470.

3 Ganz anderer Meinung ist Winckler (a. a. O. S. 68).

4 Falls das Wort richtig erklärt ist. Im Talm. ist שְׁבָא der Holzsplitter; vergl. Wellh. Prof. 118.

5 Fraglich wird die Sache nur, wenn man die Bezeichnung des

der Text so zu ändern ist: לעגל בית און יגורו שכני שמרון. Beth-Aven „Haus des Götzendienstes“ (vergl. 12, 12) steht für „Haus Gottes“ (vergl. 4, 15. 5, 8); — vergl. auch Am. 5, 5.[1]

Mit dem goldenen Bilde muss aber notwendig ein Tempelhaus zu seiner Aufbewahrung entstanden sein[2]; denn dass ein solches schon vorher existiert hat, wird durch nichts nahe gelegt. Das Vorhandensein des Hauses erhellt aus dem בית ממלכה (Am. 7, 13); der Ausdruck führt darauf, dass der Tempel erst vom Könige gebaut worden ist. Aber auch Am. 9, 1 lässt uns die Existenz eines festen Gebäudes in Bethel vermuten. Das zusammenstürzende Haus soll die feiernde Menge unter sich begraben, nur das kann der Sinn des an die סִפִּים Schlagens sein. Wenn auch ובצעם unverständlich ist, so zeigt doch das בראש כלם, dass es den Feiernden gehen soll wie weiland den Philistern zu Simsons Zeit. Hätte das Volk im Hof gestanden, so hätten den Leuten höchstens ein paar Steine oder Balken an den Kopf fliegen können. Der Altar, auf dem Jahwe steht, wird allerdings, da jeder Zusatz fehlt (2 Reg. 23, 16), der Brandopferaltar sein, der ausserhalb des Hauses stehen musste und jedenfalls der ist, den die Sage von Jakob gebaut sein liess. Am. 3, 14 legt es allerdings nahe, eine Mehrheit von Altären anzunehmen, so dass vielleicht einer derselben, ähnlich wie der Altar im Tempelhaus zu Nob, vor dem Jahwebild gestanden hätte. Aber die Mehrzahl von Altären ist für den alten Jahwekult etwas Unerklärbares, auch fällt der Wechsel in dem plur. מזבחות und dem sing. מזבח in

Nordreiches als שמרון noch nicht für die Zeit des Amos gelten lassen will, vergl. unten S. 122. Dann könnte das Kalb von Samarien natürlich nur ein Heiligtum der Hauptstadt sein.

[1] Das Jos. 7, 2. 18, 12. 1 Sam. 13, 5. 14, 23 erwähnte בית און hat mit Bethel nichts zu thun.

[2] Vergl. oben S. 93.

demselben Vers auf, so dass es nahe liegt, mit Wellh.[1], der allerdings andere Gründe ins Feld führt, den Vers zu streichen. Ist der Vers echt, so empfiehlt sich vielleicht für מִזְבְּחוֹת ein מַצֵּבֹת zu lesen.[2]

Was die Priesterfamilie in Bethel anlangt, so hat Oort[3] zu erweisen versucht, dass die Priester in Bethel Aharon als ihren Stammvater ansahen, was nicht unmöglich ist; vrgl. Jud. 20, 28 und Aharon als Verfertiger des goldenen Kalbes (Ex. 32, 1 ff.)[4]

Die Kultstätte in Bethel muss schon vor Jerobeam ein grosses Ansehen besessen haben; vergl. 1 Sam. 10, 3. Die Bedeutung Bethels schon vor der Reichsspaltung erhellt auch aus dem Umstand, dass es von Jerobeam 1 gewürdigt wurde, neben Dan[5] zum Reichstempel zu werden (1 Reg. 12, 28 ff.). Von Jerobeam an datiert allerdings die grosse Blütezeit Bethels, wie wir aus Amos und Hosea ersehen können (vergl. Am. 3, 14. 4, 4. 5, 5. 7, 10. 13. Hos. 4, 15. 5, 8. 12, 5).

Seinen Untergang fand das Heiligtum von Bethel jedenfalls i. J. 722. Doch kehrte bald nachher ein Priester aus dem Exil zurück und unterwies das Volk in der Jahweverehrung (2 Reg. 17, 27 f.). Der alte Jahwekult wird damals, wenn auch in bescheidenem Umfange, wieder eingeführt worden sein. Das „Kalb von Bethel" war allerdings wohl in „Stücke" gegangen oder doch in irgend eine assyrische Stadt transportiert worden, aber der Altar genügte zur Fortsetzung des Kultus, und Aschere und Mazzebe waren leicht wieder zu beschaffen, wenn letztere nicht noch vor-

1 Kl. Prof. S. 77.
2 So Stade nach briefl. Mitteilung.
3 Theol. Tijdschrift. 1884. S. 289 ff.
4 Beachte Stades Kritik in GVI. I. 583. Anm.
5 Vergl. unten S. 137.

handen war. Definitiv wurde mit der Kultstätte erst von Josia aufgeräumt. 2 Reg. 23, 15 steht zwar in durchaus deuteronomistisch gefärbter und überarbeiteter Umgebung; doch liegt kein Grund vor, die Notiz zu bezweifeln. V. 15. 19. 20 sind als Einschub aus einer älteren Quelle anzusehen[1], sie widersprechen V. 8 u. 24, wonach die Reform auf Juda beschränkt war. Auch wird V. 14 durch V. 21 fortgesetzt. Allerdings ist V. 15 והבמה אשר עשה bis ישראל erklärende Glosse, während גם את המזבח ההוא ואת הבמה als dittographischer Fehler anzusehen ist. Bei dieser Annahme kommt auch das Verb נתץ zur Geltung, vrgl. zu נתץ mit המזבח Ex. 34, 13. Deut. 7, 5. 12, 3 Jud. 2, 2. 6, 28. 30ff. 2 Reg. 23, 12 u. a. Das V. 15 folgende את הבמה ist Unsinn, verbrannt wird האשרה (V. 6). Statt des ושרף אשרה ist vielleicht וישבר המצבה zu lesen (V. 14). Der jetzige Text bietet eine Wiederholung, die Unechtheit verraten schon das Tempus ושרף und das artikellose אשרה. Auch הדק לעפר wird unecht sein, vielleicht eine Glosse aus V. 6. Der Vers lautet rekonstruirt: וְגַם אֶת־הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר בְּבֵית־אֵל נָתֵץ וַיִּשְׁרֹף אֶת־הָאֲשֵׁרָה וַיְשַׁבֵּר הַמַּצֵּבָה׃

Die Verse Jud. 20, 26. 27, nach denen die Lade in Bethel gestanden haben soll, gehören zu P; die Notiz ist Fiktion.

Gen. 35, 8 (E 1) wird als unterhalb von Bethel liegend der אַלּוֹן בָּכוּת „der heilige Baum der Klage" erwähnt. Das Numen des Baumes war wohl eine weiblich gedachte Gottheit, da die Sage Debora, die Amme Jakobs, unter ihm begraben sein liess. Ob Debora ein untergegangener oder von Jakob aufgesogener Stamm war, lässt sich nicht entscheiden.

Diese Kultstätte kann nicht bei der Hauptkultstätte von Bethel gelegen haben (מִתַּחַת לְבֵית־אֵל V. 8). Doch scheint der Vrf. von 1^b 3^b 7 den אַלּוֹן בָּכוּת als אֲשֵׁרָה des Heiligtums

[1] V. 16—18 sprengen den Zusammenhang und sind tendenziös.

in Bethel betrachtet zu haben, woraus sich wohl die von ihm vorgenommene Einschiebung des Altars erklärt.

Jud. 2, 1. 5 wird ein בֹּכִים erwähnt, das nach LXX zu V. 1 bei בית־אל lag. V. 1b—5a sind deuteronomistisch; alt sind nur V. 1a. 5b: ויעל מלאך יהוה מן הגלגל אל הבכים ויזבחו שם ליהוה:. Aus dieser Notiz sehen wir, dass בכים eine Kultstätte war. Die eigentliche Aussprache des Wortes könnte vielleicht בְּכָאִים (2 Sam. 5, 24) sein, die Bakabäume hätten wie 2 Sam. 5, 24 eine Art kultischer Bedeutung. Vielleicht ist die Aussprache בֹּכִים nur eine der Erzählung zulieb gewordene. Es liegt sehr nahe, eine örtliche Beziehung zwischen dem oben erwähnten אַלּוֹן בָּכוּת und dem בכים anzunehmen; vielleicht war der אַלּוֹן ב׳ einer der בְּכָאִים und zwar der, in dem das Numen דְּבוֹרָה sass. Der Gleichklang von בְּכָאִים und בָּכוּת könnte aber auch die Vermutung aufkommen lassen[1], אֶל־אַלַת בֹּכִים (=אֶל־אַלּוֹן בָּכוּת) als den ursprünglichen Text anzunehmen.

2) *Timnath Serach* (תִּמְנַת סֶרַח)

lag nach Jos. 19, 50. 24, 30. Jud. 2, 9 auf dem Gebirge Ephraim; es ist von dem Timna des Simson (Jud. 14)[2] zu trennen. Die Onom. (261, 33. 157, 7. vrgl. 260, 6. 156, 6) kennen nur ein Thamna, das auf dem Wege von Diospolis nach Jerusalem liegen soll. Nach Joseph. (Bell. Jud. III. 3, 5) lag die toparchia Thamnitica bei Lydda. So hat man תמנת סרח in dem Tibne n. w. v. Gifna finden wollen,[3] wo auch Josuas Grab gezeigt wird. Wenn man Timnath Serach

[1] So Stade nach persönlicher Mitteilung. Nach ihm sind καὶ ἐπὶ Βαιθὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραήλ „Dubletten, Wiedergabe desselben hebräischen Textes, wahrscheinlich einer ursprünglichen Randglosse אל־בית אל.“ Wegen אל־ seien die Worte nicht auf Konto des alten Textes zu schieben, dieser würde den Acc. geschrieben haben.

[2] Vergl. unten S. 132f.

[3] Rob. NBF. 184. Baed. 244.

neuerdings nach Ḳefr Ḥārit bei Sichem verlegt, weil die muhammedanische Tradition hier das Grab Josuas suche,[1] so ist das willkürlich und hat vor allem die alte Tradition gegen sich.[2]

Für תמנת סרח (Jos. 19, 50. 24, 30) steht Jud. 2, 9 תִּמְנַת חֶרֶס, was man gewöhnlich als „Sonnenstadt" erklärt.[3] Doch ist diese Deutung von חרס prekär.

Indem Timnath Serach mit Josua in Verbindung gebracht wird (Jos. 19, 50. P), dessen Grab auch daselbst gezeigt wurde (Jos. 24, 30 zu E; Jud. 2, 9), wird das Vorhandensein einer Kultstätte in ihr wahrscheinlich. Dieses ist besonders der Fall, wenn Josua nur „der Name eines nordwestlich im Stammgebiete Benjamins wohnenden Clans ist, dessen Hauptstadt Timnat Serach war", wie Stade vermutet hat.[4] Josua wäre dann der Heros des Clans gewesen, der in Timnath Serach lokalisiert war.

3) *Baʿal Schalischa* (בַּעַל שָׁלִשָׁה),

nach den Onom. (239, 92. 107, 11), die בית שלישה mit der LXX lesen, 15 Meilen n. v. Diospolis in der regio Thamnitica, vielleicht in Kefr Ṭilṭ wieder zu finden,[5] wird nur 2 Reg. 4, 42 erwähnt und zeigt nur durch den Namen die Anwesenheit einer Kultstätte.[6]

4) *Silo* (שִׁלֹה).

Zur biblischen Angabe über die Lage vrgl. Jud. 21, 19. Nach den Onom. (293, 42. 152, 1) lag es 12 (10) Meilen

---

1 Conder Londoner Athenäum 1877. S. 101. Vergl. ZDPV. II. 12 ff. VI. 195 ff. Smith hist. Geogr. 351.

2 Guérin Sam. II. 90 ff.

3 Moore, Judges. 67.

4 GVI. I. 136. 161.

5 PEF. mem. 285. 298 f. Buhl a. a. O. 214.

6 Vergl. oben S. 23.

von Sichem in regione Arabitena. Nach Hier. Comm. in Sophon. 1, 14: vix ruinarum parva vestigia in magnis quondam urbibus cernimus . . . vix altaris fundamenta monstrantur; nach demselben in epist. in epit. Paulae: quid narrem Silo, in qua altare dirutum hodieque monstratur? Silo ist das heutige Sēlūn, zwischen Bethel und Sichem.[1]

Gewöhnlich wird der Ort שִׁלֹה geschrieben, doch auch שִׁילֹה, שִׁילוֹ, שִׁלוֹ. Dass שִׁלֹה aus שִׁלֹון entstanden ist, zeigt das Gent. שִׁלֹנִי (1 Reg 11, 29. 12, 15).

In Silo war nach 1 Sam. 1, 9. 24 ein Tempel[2] und zwar, nach Jer. 7, 12ff. 26, 9 zu schliessen, aus Steinen gebaut. In ihm wurde die Lade aufbewahrt (1 Sam. 3, 3. 4,4). Der Gott, der in der Lade wohnte, war Jahwe, der Gott Israels (1 Sam. 4, 3—8). Aber Jahwe war wahrscheinlich nicht von Urzeit her an die Lade gebunden; er, der auf dem Sinai thront, verträgt es von Haus aus nicht, in einem Kasten eingeschlossen zu werden.[3] Doch wird die Identifikation eines Stammgottes von Ephraim, der in der Lade hauste, mit dem Jahwe, der auf dem Sinai wohnte, früh stattgefunden haben, wohl schon vor der Ansiedlung oder gar vor der Zeit der Religionsstiftung. Auch Jos. 18. 8. 10, falls die Verse auf eine jahwistische Grundlage zurückgehen, würden erweisen, dass schon zur Zeit der Einwanderung die Lade nach Silo gebracht worden wäre. Man hat vermutet, dass das eigentliche Kultobjekt Steine gewesen wä ren, die sich in der Lade befunden hätten.[4]

Zur Zeit des Bestehens von Silo amtete im dortigen Heiligtum die Familie עֵלִי (1 Sam. 1—4. 14, 3. 18. 1 Reg. 2, 27). Ihr lag die Aufsicht über die Opfer (1 Sam. 2, 12ff.),

---

1 Rob. II. 315f. Baed. 244f.

2 1 Sam. 1—3 sind jungen Ursprungs, aber kultur- und religionsgeschichtlich von grossem Wert.

3 Vergl. Stade GVI. I. 457f.

4 ibid.

die Feste und den Tempel ob (1 Sam. 1, 9). Für die Bewachung der Lade diente ein aedituus, der nachts bei ihr schlief (1 Sam. 3, 3). Dieser soll zur Zeit Elis der junge Samuel gewesen sein.

Silo war also das Hauptheiligtum des josephitischen Unterstammes Ephraim. Jährlich einmal wurde zu ihm gewallfahrtet und an ihm Jahwe verehrt (1 Sam. 1, 3. 7. 21. 2, 19). Wellh.[1] hat wohl auf Grund von Jud. 21, 19 und 1 Sam. 1, 1ff nicht unwahrscheinlich vermutet, dass an einem Hauptfeste, vielleicht dem der Weinlese,[2] das weibliche Element der Bevölkerung stark beteiligt war.

Mit dem Untergang des Hauses Eli (1 Sam. 4, 15—18 zu einer alten Quelle gehörig) und dem Verlust der Lade aus Israel verschwindet auch die religiöse Bedeutung von Silo. Zwar wissen wir von einer Zerstörung ausser aus Jer. 7, 12—14. 26, 9. nichts. Diese Zerstörung wird während der Philisterkriege stattgefunden haben, unter denen die Lade verloren ging. Nur so begreift sich, warum man die Lade, nachdem sie von den Feinden wieder zurückgegeben war, nicht in ihr altes Quartier brachte, sondern sie an den verschiedensten Orten weilen liess. Auch, dass wir die Nachkommen Elis in Nob treffen (oben S. 93), lässt darauf schliessen, dass der Tempel mit der Lade untergegangen ist. Nicht spricht Jud. 18, 31 dagegen, wonach man meinen könnte, das בֵּית הָאֱלֹהִים בְּשִׁלֹה habe bis zu der V. 30 berichteten Deportation (vergl. unten S. 137) bestanden. V. 31[b] ist jedenfalls deuteronomistisch; es soll beschönigend gesagt sein, dass das Heiligtum zu Dan solange bestand, als Heiligtümer überhaupt gestattet waren, nämlich solange die Lade zu Silo war.[3]

---

1 Reste arab. Heid. 1 A. S. 15.

2 Moore a. a. O. 450.

3 Budde K. H. A. T. Richt. 124.

Für P ist Silo wegen des Aufenthaltes der Lade das Standquartier der Stiftshütte geworden (Jos. 18, 1).

ζ) Manasse (West).

1) *Sichem* (שְׁכֶם)

es ist das Neapolis der Römer (Onom. 290, 55. 148, 30), das heutige Nābulus.

Als Kultstätten kommen bei Sichem in erster Linie der Ebal (עֵיבָל) und der Gerissim (גְּרִזִים) in Betracht. Beide Berge werden durch ein Thal getrennt, in dem Sichem liegt. Der Ebal liegt n., der Gerissim s. des Thales; so schon bei Joseph (Antiq. IV. 8, 44) zu lesen. Wegen seiner Lage heisst der עֵיבָל Ǵebel esch-schemâli und der גְּרִזִים Ǵebel el Ḳibli. Die Lage der Berge erhellt auch daraus, dass auf den Gerissim der Segen, auf den Ebal der Fluch gelegt werden soll (Deut. 11, 29). Der Segen wird auf den nach rechts gelegenen Berg gelegt, indem der Jude sich von Osten orientiert (vergl. Gen. 13, 9. Jos. 17, 7); die rechte Hard bringt Glück — Ezech. 21, 27.

Die kultische Bedeutung der Berge erhellt nur aus deuteronomistischen Stellen (Deut. 11, 29. 27, 4. Jos. 8, 33). Nach ihnen sollen auf Befehl Mosis nach dem Eintritt in das gelobte Land auf dem Ebal grosse übertünchte Steine errichtet worden sein, auf denen das Gesetz geschrieben stand, ebenso ein Altar und zwar nach der Vorschrift des Bundesbuches (Ex. 20, 25). Dass in späterer Zeit in der That wenigstens auf dem Gerissim ein Heiligtum bestand, erhellt aus der bekannten Thatsache, dass der Gerissim für die samaritanische Gemeinde die einzige Anbetungs- und Opferstätte war und noch bis auf heute ist.[1] Die bib-

[1] Baed. 246. Rob. III. 325 ff.

lische Motivierung nahm sich der samaritanische Pentateuch durch die bekannte harmlose Änderung (Deut. 27, 4) von עיבל in גרזים. Das neue Heiligtum der Samariter wurde nach Joseph. Antiq. XII. 1, 1 unter Alexander d. Gr. errichtet. Doch wird Antiq. XI. 8, 2. XIII. 9, 1 ein Sanballat, der aus Neh. 2, 10. 19. 3, 33, 4, 1. 6, 1. 2. 5. 12. 14, 13. 28 bekannt ist, erwähnt. Danach wäre wohl der Tempel schon kurz nach Nehemias entstanden. Bei Joseph. ist öfters chronologische Konfusion zu konstatieren. Das Heiligtum auf dem Gerissim wurde a. 129 durch Johann Hyrkan zerstört (Joseph. Antiq. XIII. 9, 1).

Die Frage ist nun, ob die samaritanische Tradition im Rechte ist, wenn sie die Deut. 11, 29 erwähnten Berge bei Sichem sucht. Eigentümlich ist, dass die Onom. (242, 79. 126, 4. 243, 1. 126, 14) die Berge bei Jericho suchen, während die Verlegung nach Neapolis ein grosser Irrtum sei, da hier die Berge viel zu weit auseinander lägen, als dass die Segnenden und Fluchenden einander hören könnten, quod scriptura commemorat.

Und in der That man könnte bedenklich werden, wenn man die alttestamentlichen Stellen prüft. Jos. 8, 30 wird der im Deut. gegebene Befehl ausgeführt. Aber man weiss nicht recht, wie man plötzlich nach Sichem kommt. Jericho ist erobert, ʿAi zerstört; die nächste Stadt, die erobert werden soll, ist Gibeon. Von Sichem ist man noch weit entfernt. Aber denken wir daran, dass der Abschnitt Jos. 8, 30ff. einem Deuteronomisten zuzuschreiben ist. Indem ihm die Aufrichtung der zwölf Gedenksteine in Jos. 3 vorgeschwebt haben wird, wiederholt er das schon Geschehene und mutet den Priestern zu, noch ein Paar Steine mehr mitzunehmen, auf die Entfernung kam es ihm dabei nicht an. Und doch kann Jos. 8, 30ff. nicht frei erfunden sein, denn Jos. 24, 1ff. treffen wir Josua in Sichem, und

dieser Abschnitt, wenn auch deuteronomistisch überarbeitet stammt in seiner Grundlage aus dem elohistischen Werke. Aber wir hören nichts darüber, wie denn Josua nach Sichem gekommen ist, die alten Quellen sind fast ganz verdrängt oder wenigstens überarbeitet worden. Nach Jos. 24 erinnert Josua das Volk an das, was Gott ihm gethan hatte, und nahm zur Bekräftigung einen „grossen Stein und setzte ihn unter den Baum im Heiligtum Jahwes, und es sprach Josua zu dem ganzen Volk: siehe dieser Stein soll gegen uns zum Zeugniss dienen, denn er hat die Worte Jahwes, die er mit uns geredet hat, gehört, und er soll gegen euch ein Zeugnis sein, dass ihr Gott nicht verleugnet" (V. 26f.). Wir haben hier in einer relativ alten Quelle dieselbe Motivierung der Setzung des Steines, wie wir sie in den deuteronomistischen Schichten treffen. Es dürfte daher die Erzählung von Jos. 24 diejenige gewesen sein, welche die Entstehung der deuteronomistischen Geschichten von der Errichtung der Steine auf dem Gerissim, von der Aufschrift des Gesetzes und dem Segen und dem Fluch (Jos. 8. Deut. 27) veranlasst hat.

Also Ebal und Gerissim liegen für den Schreiber von Jos. 8 bei Sichem. Aber wie steht es mit Deut. 11, 30? Der jetzige Text enthält Widersprüche, über die man sich fast allgemein hinwegsetzt. Der אלון מורה[1] liegt wie wir sehen werden, in Sichem. So hat denn auch der Sam. die Glosse שאצש ·שצצ· Aber was im Text vorhergeht, führt uns nach Gilgal. „Der Kananiter, der in der ʿAraba bei Gilgal wohnt", verträgt sich nicht mit dem מ' אלון אצל, Die ערבה kann nur die Jordanniederung sein, speziell die bei Jericho (Jos, 4, 13. 5, 10. Jer. 39, 5. 52, 8). Aber in dieser liegt doch nicht Sichem. Sollte der Text verdorben sein? Aber Targ. und Sam. lesen wie der hebr. Text. Dagegen

[1] Vergl. oben S. 24 f.

übersetzte die LXX בערבה mit ἐπὶ δυσμῶν. 1 Chron. 26, 30 findet sich מַעֲרָבָה „westwärts", und so könnte auch hier statt בערבה gestanden haben. Aber die Schwierigkeit bleibt wegen מול הגלגל. So ist es das wahrscheinlichste, dass הישב בערבה מול הגלגל Glosse ist, eingeschoben um den Gerissim bei Sichem zu verdächtigen.[1] Auf jeden Fall ist aber מול הגלגל gegen die Mass. zum Vorangehenden zu ziehen. Bei unserer Rekonstruktion des Verses hinkt vor allem אצל א' מ' nicht nach. Es ist nun zu übersetzen: „liegen sie nicht jenseits des Jordan, westwärts der Strasse des Sonnenuntergangs, im Lande des Kananiters bei dem Baum More?"

Es steht also fest, dass der Ebal und Gerissim, von denen Deut. 11, 30. 27, 1 ff. Jos. 8, 30 reden, bei Sichem zu suchen ist. Dazu kommt, dass nach Jud. 9, 7 ein Gerissim thatsächlich bei Sichem lag.

Ebal und Gerissim bei Sichem waren, wie wir sahen, heilige Berge.

Das bekannteste Kultobjekt in Sichem ist der hlg. Baum. Er wird an folgenden Stellen erwähnt, wobei wir einstweilen ausser Frage lassen, ob stets ein und derselbe Baum gemeint ist.

1) אֵלֹן מוֹרֶה (Gen. 12, 6. Deut. 11, 30).
2) הָאַלָּה (Gen. 35, 4)
3) הָאַלָּה (Jos. 24, 26)
4) אֵלוֹן מְעוֹנְנִים (Jud. 9, 37)
5) אֵלוֹן מְצֵּב (Jud. 9, 6).

Über die Lage des Baumes lässt sich folgendes ausmachen: Vor dem östlichen Eingang in das Thal, in dem Sichem lag, dem Gerissim vorgelagert, liegt heute ein Dorf

[1] Wohin man ohne Kritik kommt, kann man bei Buhl a. a. O. 202 ff. sehen, der sich nicht einmal an der ערבה stösst und Gilgal in einem in der Nähe Sichems gelegenen Gulêgîl wiederfindet (vergl. oben S. 82). Holzinger (Gen. 138) hat sich leider bedingungslos angeschlossen.

Balâṭa. „Hierher verlegt die frühchristliche Tradition und die samaritanische Chronik die Eiche (ballûṭ) von Sichem“.[1] Da aber der Syr. אלון meist mit ܒܠܘܛܐ wiedergiebt,[2] wird sich wohl vermuten lassen, dass in dem Namen des Dörfchens sich eine Erinnerung daran erhalten hat, dass hier in der Nähe der hlg. Baum stand.

Was den אֵלוֹן מוֹרֶה anlangt, der Gen. 12, 6 (J) und Deut. 11, 30 erwähnt wird, so scheint an beiden Stellen die LXX an ein hoph. part. von ראה gedacht zu haben, wenn sie מוֹרֶה mit ὑψηλός übersetzte (ähnlich Vulg. mit illustris). Doch מוֹרֶה ist Hiph. von ירה und bedeutet „einer der unterweist“. Beim hlg. Baum könnte der מורה dann der Priester oder auch die Gottheit sein. Für letzteres würden sprechen 1 Sam. 14, 41 (LXX[3]) und Jes. 30, 20. Aber letztre Stelle, in der Jahwe als מוֹרֶה bezeichnet wird, steht in einem durchaus sekundären Zusammenhang.[4] Auch ist nach alter Auffassung der Priester der „Weiser“.[5] Das מורה nach אלון auf den Priester zu beziehen gebietet schon die Parallele mit dem אלון מעננים (Jud. 9, 37), wo die Wahrsager nur die Priester sein können. Der אֵלוֹן מוֹרֶה, oder wohl nach LXX besser אֵלוֹן הַמּוֹרֶה, wäre danach der hlg. Baum, durch den und aus dem der Priester unterweist. Von demselben hlg. Baum wird auch Gen. 35, 1 ff. (zu E) die Rede sein. Unter ihn vergräbt nach der Sage Jakob die fremden Götter seiner Frauen (hier הָאֵלָה). Derselbe heilige Baum wird auch Jos. 24, 26 (hier הָאַלָּה) erwähnt. Denn אֵלוֹן, אֵלָה und אַלָּה bedeuten ein und dasselbe (vergl. oben S. 24ff.). Nehmen wir nun zum weiteren Ausgangspunkte unserer Untersuchung Gen. 22.

---

1 Baed. 246. Vergl. Onom. 237, 69. 106, 15.

2 Vergl. oben S. 28.

3 Vergl. Wllh. Sam. 93 f. Budde Book of Sam. S. 12. 63.

4 Duhm, Jesaj. z. St.

5 Smend a. a. O. 76 f.

Dieses Kapitel stammt in seiner Grundlage aus E. Nur V. 15—19 haben als grösseres Stück den Jehovisten zum Verf. Die Geschichte von der Opferung Isaaks soll nach V. 2 im אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה geschehen sein. Dieser eigentümliche Ortsname kommt nur noch 2 Chron. 3, 1 in der Verbindung הַר הַמֹּרִיָּה vor, worunter deutlich der Tempelberg in Jerusalem verstanden ist. Das ist auch im allgemeinen die spätere jüdische und christliche Auffassung von der Localität in Gen. 22. Dagegen verlegt die samaritanische Tradition den Moria nach Sichem[1]. Sie wird unterstützt durch eine jüdische Überlieferung, wonach auch der Moria bei Sichem zu suchen ist[2]. Nach der Erzählung in Gen. 22 baute Abraham an der ihm von Gott gewiesenen Stätte einen Altar (V. 9), um seinen Sohn auf ihm zu opfern. Infolge der Theophanie „nannte Abraham den Namen des Ortes: Jahwe sieht; wie man denn bis heute sagt: auf dem Berge, wo Jahwe sich zeigt" (V. 14). Aber dieser Vers ist stark überarbeitet. Der Name יהוה passt nicht in das elohistische Stück[3]. Mir scheint der Vers erst von der Voraussetzung aus zurecht gemacht worden zu sein, die den Moria als den Jerusalemer Tempelberg fasste. Man wollte die Heiligkeit des Zion schon aus der Vätersage erweisen, schon durch sie sollte belegt werden, dass Jahwe allein auf dem Zion zu suchen ist. Man beachte auch einmal den Widerspruch von den beiden Erklärung des Ortsnamens in dem einen Vers: יהוה יִרְאֶה und יהוה יֵרָאֶה. Die Begründung stimmt nicht mit der Erklärung des Namens. Es könnte höchstens dagestanden haben: „bis heute sieht (יִרְאֶה) Jahwe auf dem Berge". Oder aber 14b ist späterer Zusatz in

1 Vergl. ZDPV. VI. 198. VII. 133.

2 Pirke R. Elieser C. 20 u. 36. Jalkut Gen. § 34 fine, vergl. ZDPV. VI. 198. VII. 133.

3 In V. 11 ist natürlich der מלאך יהוה in den מלאך האלהים zu verwandeln; das יהוה ist aus V. 14ff. geflossen.

Abzielung auf den Zion. Dieses scheint wahrscheinlicher, da schon die LXX in 14b das Niph (ὤφθη) las. Worauf geht dann aber das יְהוה יִרְאֶה in 14a? Die einzige Möglichkeit ist, dass mit dieser Punktation auf das אלהים יראה לו השה לעלה in V. 8 angespielt wird. So hat es auch wohl schon die LXX verstanden. Ein anderer Ausweg wäre noch, auch יִרְאֶה anzuzweifeln und das Hiph. zu lesen, also als Objekt ein zu ergänzendes הַשֶּׂה zu nehmen. Doch scheint mir ein andres viel näher zu liegen, da doch an den Namen Moria angeknüpft werden soll, was aber weder beim Ḳal noch beim Hiph. von ראה möglich ist. Auch ein Hoph. יֹרְאֶה lässt sich nicht anwenden, denn das ist gegen den Sprachgebrauch (vgl. Ex. 25, 40. 26, 30. Lev. 13, 49. Deut. 4, 35). Ich halte es nun für sehr wahrscheinlich, dass infolge eines Abschreibefehlers יראה aus יורה entstanden ist. Also das betreffende Verb kam von √ ירה und nicht von √ ראה. Gott hatte den Abraham „unterwiesen", dass es nicht erlaubt sei, seinen Sohn „durchs Feuer gehen zu lassen", dass er ihm als Ersatz eines solchen Opfers das Tieropfer gegeben habe. Eine Bestätigung für meine Änderung von יִרְאֶה in יוֹרֶה entnehme ich dem Namen מֹרִיָּה. Der Name soll nach dem jetzigen Text in V. 14 ohne Zweifel erklärt werden. Aber wo hat in aller Welt מֹרִיָּה etwas mit √ ראה zu schaffen? Die Volksetymologie wird sich nach unsrer Rekonstruktion vielmehr מֹרִיָּה als mit מוֹרֶה zusammenhängend gedacht haben. In V. 14 kann aber, da wir uns in E befinden, niemals יהוה יוֹרֶה gestanden haben, sondern höchstens אֱלֹהִים יוֹרֶה. Mit dieser Rekonstruktion und Auffassung von V. 14 liegt es nahe, den Ortsnamen הַמֹּרִיָּה selbst in ein הַמּוֹרֶה zu ändern. Der Artikel, der sich vor dem Worte findet, zeigt, dass man es nicht als Compositum auffasste, etwa entstanden aus מוֹרֶה יהוה, was allenfalls מֹרִיָּה hätte geben können. Es wäre dann auch in V. 2 einfach הַמּוֹרֶה אֶרֶץ zu lesen,

aus dem erst durch Textverderbnis ein אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה geworden wäre. Aber da befremdet ארץ vor הַמּוֹרָה; ein „Land des Unterweisers (Gottes)" ist doch ein eigentümlicher Ausdruck. Nun ist V. 2 am Ende von einem Berg die Rede, den Gott dem Abraham zeigen will. Aber wo thut dies Gott im Folgenden? V. 3. 4. 9. ist nur die Rede von dem Ort, den Gott schon angegeben hat. V. 3. 4. 9. können nur auf den Befehl לֶךְ־לְךָ אֶל־אֶרֶץ הַמּוֹרָה in V. 2 gehen. Beachten wir weiter, dass וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה hinter מוֹרָה (מֹרִיָּה) steht, so könnte man geneigt sein, אֶרֶץ einfach in הַר zu ändern. Aber V. 2[b] wird vielmehr Glosse sein, da er zum Folgenden nicht passt. Er wird wohl des Berges Moria zu lieb eingeschoben worden sein. Auch ist bekanntlich das Hiph. von עלה term. techn. für „Opfern". Hinter הַמּוֹרָה hätte also nur gestanden: „und opfre ihn daselbst zum Brandopfer". Dann wird aber vorher der Name einer Opferstätte genannt worden sein. Dazu fällt die sichtliche Umschreibung des Platzes mit הַמָּקוֹם in V. 3. 4. 9. auf. Nun ist uns מוֹרָה in Verbindung mit sakralen Gegenständen nur bekannt aus der Zusammensetzung אֵלוֹן (הַ)מוֹרָה. Der אלון המורה, der in Sichem lag, wird also auch V. 2. 4. 9. genannt gewesen sein. V. 2[a] wird dann gelautet haben: ויאמר[1] . . . . . וְלֶךְ־לְךָ אֶל־אֵלוֹן הַמּוֹרָה וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה Die Geschichte von Gen. 22 spielte ursprünglich in Sichem bei dem hlg. „Baum des Weisers". Nun sehen wir, wie sich V. 2 zu V. 14 verhält. Gott hat dem Abraham geheissen, seinen Sohn bei dem hlg. Baum in Sichem zu opfern; dort angekommen wehrt ihm der Engel, das Gebot auszuführen, er weist ihm einen Widder. Darauf nennt Abraham den Namen des Ortes „Gott unterweist". Diese Namengebung

[1] Damit wäre auch Wellh's Vermutung (Kompos. S. 20 f.) hinfällig geworden, wonach in dem אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה ein אֶרֶץ חֲמֹרִים (Gen. 33, 19) stecken soll. Dillm. (Gen. 292) dachte an אֶרֶץ הָאֱמֹרִי. Beide Bestimmungen wären aber viel zu allgemein gehalten. Gott hätte dem Abraham doch noch einmal sagen müssen, wo er zu halten hatte.

des Ortes steht in keinem Widerspruch mit der Thatsache, dass der Ort (der אלון המורה) als dem Abraham schon bekannt vorausgesetzt wird. In der Benennung des Ortes in V. 14 liegt ein Protest gegen die landläufige Art der Vorstellung, wie Gott im hlg. Baum unterweist. Gott weist nicht auf Verbrennen der Kinder hin, sondern auf Gehorsam.

Haben wir als Schauplatz in Gen. 21 richtig den אלון המורה in Sichem vermutet, so werden wir auch aus der Erzählung weiter vermuten dürfen, dass auf dem Altar bei dem hlg. Baum wenigstens zur Zeit der Entstehung der Geschichte Kinderopfer stattfanden. Da nun die Kinderopfer besonders im 7. Jahrhundert blühten[1], werden wir auch hiernach das Alter der Erzählung zu bestimmen haben. Vielleicht ist die Geschichte selbst in Sichem entstanden, wogegen nicht die Wirkungen des J. 722 sprechen[2].

Natürlich hat der אלון המורה durch die Sage Gen. 22 eine jahwistische Umdeutung erfahren; von seiner ursprünglichen Bestimmung erfahren wir nichts mehr direkt, sowenig wie von dem ersten Besitzer.

Ich habe seither den אֵלוֹן מְעוֹנְנִים (Jud. 9, 37) ausgelassen, der bei oder in Sichem lag. Das מְעוֹנְנִים zeigt uns die kultische Bedeutung des Baumes, er war ein „Wahrsagerbaum"; vergl. Deut. 18, 10. 14, Mich. 5, 11. Er wird eine ähnliche Bedeutung gehabt haben, wie der אֵלוֹן (הַ)מּוֹרֶה (Gen. 12, 6). Doch scheint eine Identifikation ausgeschlossen, da man sonst verschiedene Namen für denselben hl. Gegenstand gebraucht hätte. Dagegen wird der Jud. 9, 6 erwähnte אֵלוֹן מְצַב wohl mit dem „Wahrsagerbaum" identisch sein. Die Mass. versteht מְצַב als Part. hoph., so auch Σ. Luc. Dagegen verstand die LXX das Wort als מַצֵּב. Schon dieses zeigt, dass der Text verderbt ist. Es ist deshalb vermutet worden, dass

[1] Vergl. oben S. 73.

[2] Vergl. oben bei Bethel S. 101 f.

מָצֵב aus מַצֵּבָה entstanden sei[1]. Aber ein אֵלוֹן (ה)מצבה scheint mir ungeheuerlich und auf keinen Fall ursprüngliche Bezeichnung eines kultischen Baumes zu sein. Ist der Baum das primäre, so hat der Stein ursprünglich nichts unter ihm zu suchen, er kann erst später hingekommen sein. Am wahrscheinlichsten ist mir, dass in Erinnerung an Jos. 24, 26 f. das אלון מצב aus einen אלון מעוננים verderbt worden ist, so dass wir Jud. 9, 6 denselben Baum hätten wie 9, 37. Diesen aber mit dem אלון (ה)מורה und der אלה von Sichem zu identificieren, dürfte wohl kaum erlaubt sein. Die Verschiedenheit des Namen spricht dagegen.

Es erübrigt nun noch, die übrigen hlg. Gegenstände von Sichem zu betrachten. Der hlg. Stein wird Jos. 24, 26 f. (zu E) als von Josua gesetzt angeführt, und zwar stand er „unter dem Baum im Heiligtum". Aber Josua kann ursprünglich schwerlich etwas mit dem Stein zu thun gehabt haben. Er gehört ja nach Timnath Serach[2]. Der Stein scheint ein „grosses" Naturmal gewesen zu sein, das als מצבה figurierte.

Der Altar wird ausser in Gen. 22, 9 noch Gen. 12, 7. (zu J.) mit Abraham in Verbindung gebracht, aber Abraham gehört nach Hebron[3] und über den Wert der Überlieferung von Gen. 12, ist schon geredet (S. 99).

Gen. 33, 18 (ויבא יעקב שלם עיר שכם). 19 f. heisst es, dass Jakob ein Stück Feld von den Bne Chamor aus Sichem sich erworben und darauf einen Altar errichtet habe. Aber מזבח ist jedenfalls Redaktion, wenn nicht einfacher Schreibfehler, für מצבה. Denn das hiph. נצב hat nicht מזבח nach sich, sondern מצבה (Gen. 35, 14. 20)[4]. Natürlich ist dann

[1] Moore a. a. O. 243 f. Duhm a. a. O. 72.

[2] Vergl. oben S. 103 f.

[3] Vergl. oben S. 53 ff.

[4] Wellh. Kompos. S. 50. Dillm. (Gen. 371) stellt die Annahme zur Wahl, es sei ויצב מזבח von R aus ויבן מזבח (J) und ויצב מצבה (E) verschmolzen worden, vergl. auch Stade ZAW. V. 278. 289 f.

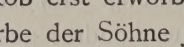
auch לוֹ in לָהּ zu korrigieren, was ja ursprünglich auch לה gelesen werden konnte. Diese מצבה habe nun Jakob אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל genannt, aber das אלהי ישראל ist auffällig. ישראל ist zweifellos das Volk und nicht die dem Jakob parallele Figur des Israel[1]. Der אלהי ישראל ist der Gott Israels, der in dem Steine wohnend gedacht wurde. Diese Bezeichnung ist aber vielleicht irgend eine jahwistische Umdeutung. Es ist nicht unmöglich, dass für אלהי ישראל einst etwas andres gestanden hat. Was aber, lässt sich nicht sagen. Vielleicht ist aber auch — und das ist das Wahrscheinlichste — ויקרא לה אל אלהי ישראל Glosse. Ursprünglich hat dann nur dagestanden, dass Jakob eine Mazzebe errichtete; vergl. Gen. 12, 18. 13, 18. 28, 18. 31, 45. 35, 7, wo auch der Altar (Mazzebe) nicht benannt wird.

Doch der Notiz Gen. 33, 18ff. kommt es nicht auf die Errichtung des Altars oder der Mazzebe an, sondern auf den Erwerb des Ackers. Ein solcher Ackerkauf dient aber, wie Gen. 23 zeigt[2], nur der Anlage eines (Erb.)-Begräbnisses. Und in der That wird Jos. 24, 30 (zu E) Joseph auf dem Acker, den sein Vater Jakob erworben hat, begraben. Joseph konnte sich begreiflicherweise den Acker nicht kaufen, der sass ja im Ägypterlande; wohl aber konnte es Jakob. Aber weder Josua, noch Abraham, nicht einmal Jakob gehören nach Sichem, sondern allein Joseph, denn er liegt ja hier begraben. Joseph ist der eigentliche Ortsheilige von Sichem; ihm gehört die Kultstätte, das Feld, auf dem dieselbe liegt, der Altar (und die Mazzebe) und vor allem der hlg. Baum, das genuine Kultobjekt von Sichem. Auch die geographische Tradition bringt den hlg. Baum und Josephs Grab zusammen, denn in der Nähe von Balâṭa wird heute noch Josephs Grab gezeigt.

[1] Vergl. unten S. 148 f.

[2] Vergl. oben S. 57.

Es ist nun noch die Frage zu erörtern, ob das Grab von den Israeliten übernommen wurde, also ob Joseph eine rein kanaanitische Figur ist, oder ob sein Grab „erst nach Beginn der Königszeit in dem bis auf Abimelechs Regierung kanaanitischen Sichem lokalisiert worden ist".

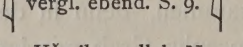
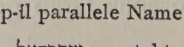
Für letzteres könnte Gen. 33, 18 sprechen, dass das Feld von Jakob erst erworben wurde, und Jos. 24, 30, wonach es als „Erbe der Söhne Josephs" bezeichnet wird. Dagegen könnte höchstens der in den Listen Dhutmes IV vorkommende Name  Yšp-il sprechen, welchen man gleich יוסף־אל genommen hat. Aber das ist doch sehr prekär und hat gewichtige grammatische Bedenken gegen sich[2].

Noch wäre zum Schluss ein Heiligtum zu erwähnen, das mit der alten Kultstätte wohl gar nichts zu thun hat, בֵּית אֵל בְּרִית (Jud. 9, 4. 46). Ohne Zweifel bestand es aus einem festen Tempel, denn es heisst בית und hat nach V. 46 noch einen צריח. Der Gott, der in ihm verehrt wurde, heisst אֵל בְּרִית (Jud. 9, 46) oder בַּעַל בְּרִית (Jud. 9, 6). Beide Bezeichnungen schliessen sich nicht aus, doch „verlässlicher klingt el berît, da man den Grund einer Abänderung in baʿal berît begreift, während eine Abänderung von baʿal berît in 'el berît unerklärlich wäre"[3]. Woher der Gott seinen Namen erhalten hat, lässt sich nicht sagen. Der Tempel kann infolge eines Bündnisses von Sichem mit andern kanaanitischen Städten oder auch mit Israel entstanden sein.

Seiner grossen kultischen und religiösen Bedeutung hat es

---

[1] W. Groff, Revue égypt. 1885. 95 ff. Meyer. ZAW. 1886. 2.

[2] ist eigentlich שא, vergl. Erman äg. Gramm. S. 12. Uber  vergl. ebend. S. 9. ist allerdings gleich אל. Der dem Yšp-il parallele Name ist  Ykb-ʿil, welches man als יעקב־אל versteht, vergl. oben S. 95.

[3] Stade GVI. I. 191.

Sichem auch zu verdanken, dass[1] es von P zur Asylstadt gemacht wird (Jos. 20, 5).

2) *Ophra* (עָפְרָה).

Über die Lage geben die Onom. nichts an (251, 74. 116, 11). Guthe und Fischer vermuten es auf ihrer Karte in Fer'ata s. von Sichem; aber dieser Ort wird wohl פרעתון sein. Van de Velde[2] sucht es in Erfai bei Akrabe s. ö. von Sichem. Aber auch das entbehrt der sichern Begründung.

Von verschiedenen kultischen Gegenständen aus Ophra berichtet uns die Sage:

1. und das wird das ursprüngliche Kultobjekt gewesen sein — der hlg. Baum (הָאֵלָה). Von ihm berichtet die Erzählung Jud. 6, 11[a]. 14—17[a]. 18. 19aαb 22[3].

2. ein Stein, V. 21 als צוּר, V. 20 als סלע bezeichnet. Er wird erwähnt in der Erzählung Jud. 6, 11[b]. 12. 13. 17[b]. 19aβ (20 R?) 21. Da die Erzählungen über den hlg. Baum und Fels

1 Vergl. oben S. 58. unten S. 119. 129. 138. 140.

2 Mem. Gotha 1858. 337 f.

3 Seit Stade (GVI. I. 181 ff.) und Wellh. (Kompos. 226), die Jud. 6, 11—24 für einheitlich halten und nur V. 20—22 streichen, hat man sich immer mehr dem Eindruck hingegeben, dass die Erzählung doch recht verschiedene Bestandteile in sich berge. Böhme, ZAW. V, 251 ff. nahm zu einer Ergänzungshypothese seine Zuflucht. Ihm folgten Budde (Richter und Sam. 107 f.) und Moore (Judges. z. St.). Frankenberg (Kompos. des deuter.Richterbuches) beschränkte sich darauf, V. 13b. 20 zu streichen. Das Richtige aber dürften die getroffen haben, welche die Erzählung in 2 Quellen zerlegten (Bertheau Komment. Winckler Altorient. Forsch. I. 42 ff. Budde, Buch der Richter im KHAT. z. St.). Alle Hypothesen zu besprechen ist hier nicht der Ort. Ich versuche nur kurz meine Quellenscheidung zu rechtfertigen: No. 1 charakterisiert der Gebrauch von יהוה vergl. V. 14. 16 (weshalb in V. 11. 22 מלאך zu streichen ist), ferner der hlg. Baum (11. 19b) und die מנחה aus Mehl (V. 18 f.), weshalb die Worte גדי עזים in V. 18 zu streichen sind. Dagegen ist N. 2 eigen der מלאך האלהים (der in V. 12. 21. 22a für den מלאך יהוה einzusetzen ist), ferner der Fels in V. 11b (die Tenne ist stets ein Fels) 20. 21 und schliesslich das Suppenfleisch in V. 19. 21, was natürlich die Streichung der Mazzen in V. 21 bedingt; denn diese gehören zur מנחה.

jetzt in einander gearbeitet sind, wird wohl für den Redaktor der Fels unter dem Baum gestanden haben. Das אבן אחת von Jud. 9, 5 hat mit dem hlg. Stein nichts zu thun; es ist eine sprichwörtliche Redensart, die das Morden dem wehrlosen Abschlachten der Opfertiere „auf einem Stein" gleich stellen soll[1].

3) Dagegen wird 23—24, einem sekundären Stück, die Herkunft des Altars berichtet, den man sich als durch Kunst entstanden vorzustellen hat, im Gegensatz zu dem natürlichen Altar in V. 11—22.

Die Einrichtung des Heiligtums zu Ophra, die Anziehungskraft, welche einzelne Teile desselben ausübten, mögen zu verschiedener Zeit verschieden gewesen sein.[2] Doch fällt auch von V. 23—24 auf das Vorangehende Licht. Denn nach V. 24 nannte Gideon den Altar יהוה שָׁלוֹם „Heilsjahwe". Derselbe Name wird auch wohl früher, oder besser gesagt, ursprünglich am heiligen Baum oder Felsen gehaftet haben. Wurde in israelitischer Zeit in Ophra der יהוה שָׁלוֹם verehrt, so in kanaanitischer der אֵל שָׁלוֹם. Die junge Erzählung von V. 25—32 will schildern, wie an Stelle des alten Lokalgottes Jahwe, der Gott Israels, getreten ist.

Aber nicht nur von Stein, Baum und Altar zu Ophra wissen wir etwas, sondern auch von einem goldnen Jahwebild. Jud. 8, 22—28, ein allerdings stark deuteronomistisch überarbeiteter Bericht, führt das Bild auf Gideon zurück. Ob das Haus oder der Tempel, in dem es aufbewahrt wurde[3], an der alten Kultstätte stand, ist nicht auszumachen.

3) *Höhe des Pinechas* (גִּבְעַת פִּינְחָס),

Jos. 24, 33 (zu E) verlegt ג' פ' in die Nähe von Sichem. Nach Hier. (epist. Paul.) lag es bei Silo, was nicht gegen

1 Budde KHAT S. 72.
2 Stade a. a. O. S. 184.
3 Vergl. oben S. 93.

ersteres verstossen würde. Unmöglich ist dagegen die Angabe der Onom. (246, 66. 128, 31), wonach es 12 Meilen von Eleutheropolis liegen soll. Dagegen passt zu der Jos. 24, 33 angegebenen Lage von ג' פ das von den Onom. (248, 2. 130, 5) fünf Meilen von Gofna in der Richtung nach Neapolis verlegte Γηβε; dann wäre ג' פ in dem heutigen Gibia wiederzufinden.[1]

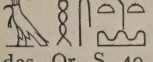
Nach Jos. 24, 33 ist in Gibe'ath Pinechas אֶלְעָזָר בֶּן־אַהֲרֹן begraben, dessen μνημεῖον καὶ τάφος anscheinend noch zu Josephus Zeiten gezeigt wurden (Antiq. V. 1, 29). Vielleicht war גִּבְעַת פִּינְחָס die Kultstätte eines nach der Aufreibung des Stammes Levi gesammelten levitischen Unterstammes פִּינְחָס, worauf der Gleichklang des אֶלְעָזָר, des Sohnes Aharons und des Vaters des Pinechas mit אֱלִיעֶזֶר, dem Sohne „des Leviten" Moses führt.[2] Auch hat nach Gen. 34 der untergegangene Stamm Levi zeitweilig in der Nähe von Sichem gewohnt.

4) *Pir'athon* (פִּרְעָתוֹן)

wird von Rob.[3] und Baed.[4] im heutigen Fer'ata s. v. Sichem gesucht, was nicht unmöglich ist, wenn dies nicht Ophra ist.[5] Nach Jud. 12, 15 ist in Pir'athon das Grab des Stammheroen עַבְדּוֹן. Wir dürfen dasselbe wohl als die Kultstätte des Ortes ansehen, da 'Abdon wahrscheinlich Stammheros ist.[6]

---

1 Vergl. Rob. III, 298. 874.

2 Dafür dass פִּינְחָס Volks- oder Stammname ist, könnte auch die nicht unmögliche Erklärung des Namens aus dem Ägyptischen sprechen. פִּינְחָס wäre dann etwa „der Neger", entstanden aus dem altäg.  nhs-tī, dem Namen für das Negerland (Meyer Gesch. des Or. S. 49. Pierret Vocab. hierogl. 277) mit vorgesetztem Artikel (Lauth, ZDMG. XXV, 139. Nestle, die isr. Eigennamen Haarlem. 1876 S. 112 Anm. 1. Kuenen, Volks- u. Weltrelig. 314). Dagegen ist Dillm. Ex. Lev.[2] S. 40; ed. Ryssel S. 70.

3 P. III, 877. NBF. 175.

4 A. 2 S. 229. In A. 4 findet sich der Ort nicht mehr.

5 Vergl. oben S. 119.

6 Vergl. oben S. 64, unten S. 121, 126, 128 und Nöldeke Krit. 184.

5) *Samaria* (שֹׁמְרוֹן),

ist das heutige Sebastiye[1], das Σεβαστη, wie es seit Herodes hiess (Jos. Antiq. XVI. 7, 3. 7. 8, 5. Bell. jud. X. 20, 3); vergl. auch Onom. 296, 15. 154, 19.

Statt der traditionellen Aussprache des Ortes שֹׁמְרוֹן ist, wie die LXX noch zeigt, wohl Šamron für die alte und richtige Aussprache zu halten.[2] Die Stadt wurde erst von Omri erbaut (1 Reg. 16, 24) und erhielt wohl auch erst von ihm ein Jahweheiligtum. Denn ein solches muss es gegeben haben, wenn es auch nicht erwähnt wird.[3] Es

1 Baed. 253.

2 Stade in ZAW. V, 165.

3 Mehr wie fraglich erscheint mir aber, ob man dieses aus Amos und Hosea entnehmen kann. In den in Betracht kommenden Stellen (Hos. 7, 1. 8, 6. 10, 5. 7. 14, 1. Am. 8, 14) dreht es sich darum, ob unter שמרון die Stadt oder das Land zu verstehen ist. Allerdings ist in den vorexilischen Propheten שמרון fast ausnahmslos Bezeichnung der Stadt; vergl. Jes. 7, 9. 8, 4 (Gegensatz Damaskus) 9, 8 (es steht die Hauptstadt S. neben Ephraim, wie sonst Jerusalem neben Juda); 10, 9 ff. Mich. 1, (1.) 5. 6 (Ggs. Jerusalem); Jerem. 23, 13 (Gg. Jerusalem;) 31, 5 Am. 3, 9. wo wohl nach 1 Reg. 16, 24. Am. 4, 1. 6, 1 הרי in הר zu ändern ist); Ezech. 16, 46. 51. 53. 55. 23, 33 (wo wegen 23, 4 an die Stadt S. zu denken ist). Die andern sehr zahlreichen Belegstellen aus historischen Büchern für שמרון als Stadt sind in der Konkordanz ohne Mühe zu finden. Dagegen findet sich ש' als Land nur in nachexilischen Stellen; für die ערי שמרון dürfte die Deutung auf der Hand liegen (1 Reg. 13, 32. 2 Reg. 17, 24. 26—28. 23, 19). Das Gleiche gilt für den מלך שמרון in 1 Reg. 21, 1. 2 Reg. 1, 3 (vergl. Stade GVI. I, 533 Anm. 2) Ob. 19. — Später wird dann Σαμαρια immer mehr, ja ausschliesslich Bezeichnung der Landschaft (1 Macc. 3, 10 u. ö. 2 Macc. 15, 1. I Esr. 2, 15. Jud. 1, 9. 4, 4. Lc. 17, 11. Joh. 4, 4 ff. Act. 1, 8. 8, 1. 5. 9, 31. 15, 3 und Joseph. Bei diesem Sachverhalte liegt es nahe, auch das שמרון bei Hos. und Am. auf die Stadt zu deuten. Doch will dies mir nicht wahrscheinlich dünken. Hos. 7, 1 steht ש' in Parallele zu אפרים. Ist ש' die Hauptstadt, warum ängstigen sich nach 10, 5 ihre Bewohner (l. שׁכני) über das Kalb (l. עגל) von Bethel und nicht über ihr eigenes? Der Satz ist nur verständlich, wenn ש' Bezeichnung für das Nordreich ist. Zu dem 10, 7 erwähnten König von Samarien gilt das oben Bemerkte; obwohl hier auch die Stadt gemeint sein könnte. Geht

wird allerdings sehr zurückgedrängt worden sein durch den Tempel, den Ahab für seine Gemahlin Isebel dem Ba'al von Tyrus bauen liess (1 Reg. 16, 32. 33[1], vergl. V. 31). Dieser Tempel muss für Stadt und Land von grösster Bedeutung geworden sein, wie die Reaktion der prophetischen Partei gegen ihn zeigt. Stade[2] hat mit Wahrscheinlichkeit vermutet, dass der Tempel des Ba'al von Tyrus infolge eines Bündnisses mit Tyrus erbaut worden ist. Nur so erklärt sich auch das Zurücktreten des Jahweheiligtums. Der Ba'altempel wurde von Jehu niedergerissen, an seine Stelle traten Abtritte (öffentliche, wie bei den heutigen Abessiniern?), 2 Reg. 10, 26. 27. Der Jahwetempel wird noch bis 722 fortbestanden haben.

6) Berg Karmel (כַּרְמֶל),

ist der Ǵebel Mâr Eliyas, jener Bergrücken, welcher der Ausläufer der samarischen Berge gegen das Mittelmeer nach n. w. ist.[3]

Nicht ist der heilige Charakter des Berges aus Mich. 7, 14 zu erweisen, wie Baudissin[4] will. Nach ihm scheut sich der Prophet Micha nicht „wohl mit Bezug auf die alte Heiligkeit eines Bergwaldes, Jahwe zu nennen: den einsamen in Waldmitten auf dem Karmel wohnenden". Aber der Prophet Micha hat Cap. 7, 7—20 gar nicht geschrieben, sein Verf.

14, 1 nur auf die Hauptstadt? Die andern Orte Israels sind kaum ausgenommen. Nach diesem Thatbestand hätte also schon Hosea in poetischer Weise das Nordreich nach seiner Hauptstadt genannt; und wir dürfen annehmen, dass das Hos. 8, 5. 6 erwähnte Kalb v. Samarien in Bethel stand. (Well. a. a. O. 118). Am. 8, 14 scheidet aus diesen Stellen aus, da die אשמת שמרון kaum echt sein wird (Wellh. kl. Proph. 92).

1 Zwar vom Dt. geschrieben, aber durch 2 Reg. 10, 26 f. bestätigt.

2 GVI. I, 523.

3 Baed. 259.

4 Studien zur semitischen Rlgsgesch. II, 228.

lebte in nachexilischer Zeit.[1] Weiter ist Hitzig's Auffassung von שכני לבדד יער בתוך כרמל, der Baudissin folgt, unmöglich. Der Ausdruck ist auf „die Schafe deines Erbes" zu beziehen, vergl Nu. 23, 9. Dt. 33, 28. ψ 4, 9. Schon die LXX hat es nicht anders verstanden. Auch verlangt dies der Parallelismus zu V. 14a. Ja כרמל kann gar nicht den Berg bedeuten, sondern ist im Sinne von „Fruchtgefild" zu verstehen. Die Stelle ist eine messianische und giebt sich der Hoffnung hin, dass die Herde Israels, die jetzt nur in der Wildnis (יער) wohnt, dereinst auch wieder auf fruchtbarem Lande (כרמל) weiden darf, sicher gestellt vor schädlichen Berührungen mit den Heiden.[2]

In Betracht kommt nur 1 Reg. 18. Darnach stand auf dem Karmel ein Jahwealtar, der von heidnischen „Ba'alsverehrern" umgestürzt, von Elias wieder aufgebaut wurde (V. 30. 32. 33. 38). Dass ein solcher Altar auf dem Karmel vorhanden war, ist auch dann nicht zu bezweifeln, wenn die Erzählung von seiner Zerstörung durch die Baalsverehrer V. 30b nach LXX zu streichen sein sollte.

Noch zu Zeiten der Römer hatte der Berg seinen altheiligen Charakter bewahrt. Vespasian opferte auf ihm (Suet. Vesp. C. 5), auf dem Gott ohne Bild und Tempel verehrt wurde (Tacit. hist. II, 78).

η) Sebulon.

1) Berg Tabor (תָּבוֹר),

nach den Onom. (261, 27. 156, 33) in der Jisre'elebene, 10 Meilen ö. v. Diocaesarea, ist der Ǵebel eṭ Ṭûr s. ö. v. Nazareth.[3]

Nach Joseph. (Antiq. V. 1, 22) bildet er die Grenze zwischen Sebulon und Issachar, doch ist er wohl wegen Jos. 19, 22. 1 Chron. 6, 62 im Gebiet Sebulons zu suchen.

Dass der Tabor ein heiliger Berg war, erhellt aus Folgendem:

[1] Vergl. Wellh. kl. Proph. 146.

[2] Vergl. Nowack a. a. O. 224.

[3] Baed. 275.

Hos. 5, 1 ist von den Priestern die Rede, die ein Fallstrick für das Volk auf dem Tabor sind.

Deut. 33, 19 scheint auf den Tabor als einen hlg. Berg angespielt zu sein, wenn auch kein Name genannt ist. Ganz verfehlt ist, mit Dillm.[1] an den Zion zu denken, denn im Zusammenhang ist von Sebulon und Issachar die Rede. Auch ist V. 19 nicht allgemein, ohne Beziehung auf eine bestimmte Lokalität zu verstehen.[2] Der Text scheint mir sicher überliefert.

Völker versammeln sich auf dem Berge, daselbst opfern sie rechte Opfer. Stade schliesst wohl richtig aus dem Zusammenhang[3]: „Sebulon und Isachar hatten also gemeinsame Opferfeste eingerichtet, zu welchen die Bewohner der umliegenden Landschaften zusammenströmten, um unter dem Schutze des während des Opferfestes bestehenden Landfriedens wie auf einer Messe Handel zu treiben". Der Platz dieser (jährlichen?) Opferfeste war der Tabor.

Vielleicht ist von dieser Auffassung von Deut. 33, 19 aus auch die Heeresversammlung unter Barak (Jud. 4, 6. 12) zu verstehen. Vor dem gemeinsamen, heiligen Krieg wird man noch einmal ein gemeinsames Opferfest gefeiert haben.

Vielleicht hat sich die Erinnerung an die einstige religiöse Bedeutung des Tabor in der christlichen Legende erhalten, dass auf ihm die Verklärung des Herrn stattgefunden habe.

2) *Ajjalon* (אַיָּלוֹן),

Joseph. (Antiq. V, 7, 14) und die Onom. (225, 3. 96, 8) geben über die Lage nichts an. Die Lage ist unbekannt.

1 Num. Deut. Jos. S. 428.
2 Driver, Deut. S. 409.
3 GVI. I, 171.

Da in Ajjalon nach Jud. 12, 12 der Stammheros אֵלוֹן (Gen. 46, 14. Num. 26, 26 אַיָלוֹן) begraben liegt, so wird hier eine Kultstätte gewesen sein, deren Numen ursprünglich eben jener Elon war.[1] Beachte auch die Gleichheit der konsonantischen Schreibung von Ort und Richter. Ob allerdings an dem Heroengrab sich eine Jahwekultstätte entwickelt hat, steht dahin.

3) Jiftach-El (יִפְתַּח־אֵל)

verrät sich nur durch den Namen als Kultstätte, wozu das S. 144 Bemerkte zu vergleichen ist. Über die Lage des Ortes (Jos. 19, 14. 27) ist sicheres nichts auszumachen[2], ebensowenig über das Jos. 19, 22 erwähnte.

4) Beth Schemesch (בֵּית־שֶׁמֶשׁ),

es wird von dem Sonnenkult seinen Namen erhalten haben.[3]

ϑ) Issachar.

1) Jisre'el (יִזְרְעֶאל),

Residenz Ahabs und seines Hauses (1 Reg. 18, 45 f. 2 Reg. 8, 29. 9, 10 ff.), lag nach den Onom. (267, 52. 133, 14) in der Ebene zwischen Scythopolis und Legio, nach dem Itin. Hieros. vom J. 333[4] 10 Meilen von Maximianopolis und 12 Meilen v. Scythopolis. Es ist das heutige Zer'in.[5]

Zur Aussprache des Namens vergl. oben S. 66.

Die Polemik Hoseas gegen den Ort (1, 4. 2, 2—1, 5) hat die Blutschuld Jehus zum Gegenstand und nicht den Kultus.

---

1 Vergl. oben S. 64 121 unten S. 128.

2 Buhl (Geogr. 223) denkt an das von der Tosephta erwähnte Thal bei Jaṭabat.

3 Vergl. oben S. 63 unten S. 130 132.

4 Vergl. ed. Tobler et Molinier, Genf. 1879. S. 16.

5 Baed. 270.

Nur der Name des Ortes verrät uns noch, dass auch er einst eine Kultstätte barg[1]; ob auch zu israelitischer Zeit, steht dahin.

2) *Gibe'ath Hammore* (גִּבְעַת הַמּוֹרֶה),

nach Jud. 7, 1 nur in der Jisre'elebene zu suchen. Über die Lage ist nichts bekannt.[2] Nach dem אלון (ה)מורה bei Sichem[3] werden wir den גבעת המורה zu verstehen haben als einen Hügel, auf dem man Orakel erteilte.

3) *Tomer Debora* (תֹּמֶר דְּבוֹרָה),

lag nach Jud. 4, 5 zwischen Bethel und Rama; aber in dieser Gegend hat die Seherin Debora nichts zu suchen, sie gehört nach Issachar (Jud. 5, 15). Wir haben Jud. 4, 5 eine Verwechslung mit dem אֵלוֹן der Debora bei Bethel[4]; aber eine solche Verwechslung ist dem Verf. von Jud. 4 nicht zuzutrauen. Ich fasse daher בין הרמה ובין בית אל בהר אפרים als Glosse. Moore[5] fasst den ganzen V. als spätere Hinzufügung und hält die Erwähnung der Palme der Debora lediglich für gelehrte Konstruktion; aber dann hätte doch der Interpolator wohl אֵלוֹן דבורה gebraucht und nicht תמר דבורה. Die Verwechslung beider Bäume, die dem Glossator passierte[6], ist ein Beweis, dass auch der תמר דברה ein hlg. Baum war. Ein solcher ist auch der passendste Platz für eine Seherin.

Man dachte, den ת' ד' in (ה)דָּבְרַת (Jos. 19, 12. 21, 28), dem heutigen Debûrije am Westfuss des Tabor zu finden[7]; eine Entscheidung ist nicht möglich.

---

1 Oben S. 67.
2 Vergl. Moore Judges z. St.
3 Vergl. oben S. 111 ff.
4 Oben S. 102.
5 a. a. O. 113 f., ebenso Budde a. a. O. 36.
6 Vergl. oben S. 88 f.
7 Niebuhr, Rekonstr. d. Deboraliedes S. 11 f.

4) *Ḳedesch* (קֶדֶשׁ),

das 1 Chron. 6, 57 als zu Issachar gehörig erwähnte קדש könnte man in der Ruine Ḳadisch 25 Minuten n. von Sennabris am Genezarethsee finden oder auch in Tell Ḳudaisch w. v. Jisre'el. Vielleicht verdankt aber die Stadt nur einem Schreibfehler ihr Dasein, denn Jos. 19, 20. 28, 21 reden nur von einem קשיון.[1] Nur der Name des Ortes zeigt das einstige Vorhandensein einer Kultstätte an.[2]

5) *Schamir* (שָׁמִיר),

nach Jud. 10, 1 auf dem Gebirge Ephraim, doch kann בהר אפרים nicht echt sein, da der in Schamir begrabene „Richter" aus dem Stamme Issachar ist. Anders läge es allerdings, wenn „der nordöstliche Teil des Gebirges Ephraim im Besitz des Stammes Issachar war".[3] Da auch תולע wie Ibzan,[4] Elon[5], und 'Abdon[6] nur eine personificierte gens ist, wird auch Schamir, resp. das Grab des Tola' eine Kultstätte gewesen sein.

ι) Naphtali.

1) *Ḳedesch* (קֶדֶשׁ),

bei Joseph. Κάδασα ἡ Τυρίων (Bell. Jud. II. 18, 1), Κέδασα (Antiq. V, 1. 18. 24), Κύδασα (Antiq. IX. 11, 1) und Κύδισα (Bell. Jud. IV. 2, 3). Von den Onom. (271, 53. 110, 8) wird es als Κύδισσος irrtümlich bei Paneas gesucht. Es kann nur das heutige Ḳadesch n. w. v. See Semachonitis sein.

Der heilige Charakter des Ortes erhellt einmal aus dem

[1] Umgekehrt hält Cheyne Gleanings in Biblical criticism and Geography in Jew. Quart. Rev. X, 4, 567 קשיון für aus קדשון verschrieben.

[2] Vergl. oben S. 29ff.

[3] Bertheau Buch der Richt. u. Ruth² 1883. 177.

[4] Vergl. oben S. 64.

[5] Vergl. oben S. 121.

[6] Vergl. oben S. 126.

Namen[1] und sodann aus der Thatsache, dass es von P. (Jos. 20, 7) zur Asylstadt für das nördliche Palästina gemacht wird.[2]

Jud. 4, 11 wird ein אֵלוֹן בְּצַעֲנִים אֲשֶׁר אֶת־קֶדֶשׁ erwähnt. Das Qere liest hier בְּצַעֲנַנִּם. Die LXX dachte bei ihrer Übersetzung δρυὸς πλεονεκτούντων an √בצע. Jos. 19, 33 heisst derselbe Baum אֵלוֹן בְּצַעֲנַנִּים (LXX: Βεσεμεὶν)[3]. Am nächsten liegt nun, ב als Präposition zu fassen; dann wäre der hlg. Baum in צענים gelegen gewesen, vielleicht einem Orte bei Ḳedesch (את קדש).

Nach Jud. 4, 11 wäre er im Gebiet des Unterstammes חֶבֶר gelegen gewesen.

2) *Beth-'Anath* (בֵּית־עֲנָת),

nach Jos. 19, 38. Jud. 1, 33 zu Naphtali gehörig, ist wohl das heutige 'Ainita, ½ Stunde n. von Bint Umm Ǵebel.[4] Die Angabe der Onom. (236, 45. 105, 20), wonach es 15 Meilen von Caesarea liegen soll, würde Ḳedesch in Asser liegen lassen. Wie der Name zeigt[5], war in Beth 'Anath einst eine Kultstätte der 'Anath.[6] Ob sie später dem Jahwe gehörte, ist nicht auszumachen.

3) *Jabnel* (יַבְנְאֵל),

Jos. 19, 33 erwähnt, ist wohl das obergaliläische Jamnia, Jamnith (Joseph. vita 37. Bell. Jud. II. 20, 6), hat aber nichts mit dem Bergsee von Jammûne bei Ba'albek zu thun.[7]

---

1 Vergl. oben S. 29 ff. 128.

2 Vergl. oben S. 58. 119 unten S. 138. 140. 146.

3 Einige MSS. lesen auch אֵלוֹן.

4 Van de Velde, mem. 293.

5 Vergl. oben S. 60. 92.

6 עֲנָת Ri 5, 6. 3, 31 hat vielleicht mit der Göttin עֲנָת nichts zu thun, vergl. Moore, JAOS. XIX, 2, 160.

7 Vergl. Dillm. zu Jos. 19, 33.

Nur der Name zeigt das Vorhandensein einer Kultstätte an.[1]

4) Migdal El (מִגְדַּל־אֵל),

wird von den Onom. (280, 39. 139, 26) auf den Weg von Dora nach Ptolemais verlegt; man könnte es dann in Megdel el Kerûm finden.[2] Doch ist Migdal-El jedenfalls identisch mit dem am Tiberiassee gelegenen Magdala.[3] Dieses lag nach Joseph. (Vita C. 32) 30 Stadien von Tiberias entfernt, also n. w., und nicht, wie Plinius will (Histor. natur. 5, 15), am Südende des Sees. Es beweist dieses u. a.[4] Bell. Jud. III. 10, 1—3—5. II. 21, 4. 8. IV. 1, 1. III. 9, 8. Vita 54. Auch der Talmud findet Magdala auf der Westseite des Sees.[5] Nach Mc. 7, 31 kam Jesus aus der Gegend von Tyrus nach Magadan (Mth. 15, 39), speist die Massen und fährt dann erst hinüber (Mc. 8, 13); zu περας vergl. Mc. 5, 1. 10. Lc. 8, 22. — Mth. 8, 18. 28 u. ö.

Nur der Name „Turm Gottes" zeigt auch hier das einstige Vorhandensein einer Kultstätte.

5) Beth-Schemesch (בֵּית שֶׁמֶשׁ),

Jos. 19, 38 als zu Naphtali gehörig erwähnt, wird von Guérin[6] nach Bet-Ahûn verlegt, aber die Gleichsetzung von בית שמש mit בית און ist Unnatur. Von dem Beth-Schemesch in Naphtali gilt, was von dem Beth-Schemesch in Sebulon gesagt war.[7]

---

1 Vergl. oben S. 65.

2 Vergl. Rob. NBF. S. 111 zu der Lage dieses Ortes.

3 Rob. III, 529 ff.

4 Die Frage im vollen Umfang zu erörtern ist hier nicht der Platz; vergl. ZDPV. IV, 56 f.

5 Neubauer, Geogr. d. Talm. 216. 218.

6 Galil. II, 375 f.

7 Vergl. oben S. 126, auch 163. S. 132.

6) *Rama* (הָרָמָה),

Jos. 19, 36 erwähnt, wohl das 2—3 Stunden s. w. v. Safed gelegene Er-Râme.[1]

Wenn ich die Bedeutung von הָרָמָה oben[2] richtig erschlossen habe, dürfte auch das Rama in Naphtali seinen Namen einer Kultstätte verdanken.

κ) Ascher.

1) *Rama* (הָרָמָה),

Jos. 19, 29 erwähnt, kann das 1 Stunde s. v. Tyrus gelegene Râme sein.[3]

Für diesen Ort gilt das oben für Rama in Naphtali Bemerkte.

2) *Neʿï-El* (נְעִיאֵל),

Jos. 19, 27 erwähnt (LXX: Ἰναηλ), vielleicht der vollere Name für das Jos. 19, 13 erwähnte, allerdings in Sebulon liegende נֵעָה. Die Lage ist unbekannt.

Die zweite Hälfte des Namens zeigt das Vorhandensein einer Kultstätte in Neʿï-el an.

3) *Beth-Dagon* (בֵּית־דָּגוֹן),

Jos. 19, 27 erwähnt, aber unbekannter Lage.

Als „Haus des Dagon" ist der Ort als Kultstätte mit einem Tempel erkenntlich.[4]

λ) Dan.[5]

a)

1) *Beth-Schemesch* (בֵּית־שֶׁמֶשׁ),

Nach den Onom. (237, 55. 106, 3) 10 Meilen von Eleu-

[1] Rob. NBF. 101 f.

[2] S. 86.

[3] Rob. NBF. 81 f.

[4] Vergl. oben S. 65.

[5] Es ist zu beachten, dass die Daniten ihre Sitze gewechselt haben. Was unter a aufgezählt wird, gehörte später zu Juda, während unter b die neuen Sitze besprochen werden.

theropolis auf dem Wege nach Nikopolis gelegen; es ist wohl das heutige ʿAin Schems, s. v. Zorʿa (Sarʿa).[1]

Diese Stadt muss, wie der Name andeutet, einst ein dem Sonnengott geweihtes Heiligtum gehabt haben.[2] Wahrscheinlich ist das Kultobjekt jener grosse Stein auf dem Felde des Josua gewesen, auf dem nach 1 Sam. 6, 14. 18[3] die Einwohner von Beth-Schemesch die Kühe geschlachtet und die Lade gesetzt hatten. Inhaber der Kultstätte war aber in israelitischer Zeit nicht mehr ein Sonnengott, sondern Jahwe. Sonst hätte die Lade mit der Kultstätte nicht in Verbindung gebracht werden können.

2) *Timna* (תִּמְנָה),

das in Beziehung zu Simson gebracht wird (Jud. 14), kann nicht das Tibne n. w. v. Jerusalem sein.[4] Wenn Simson (Jud. 13, 25) zwischen Zorʿa (Sarʿa) und Eschtaol (Aschuwa) vom Geiste Jahves erfasst wird, so muss in der Nähe dieser Orte auch Timna gelegen haben. Heisst es dazu noch 14, 1, dass Simson nach Timna hinabging, so spricht auch dieses gegen die Verlegung des Timna Simsons nach dem Timna Josuas, das 590 m hoch liegt, wogegen die Höhe Zorʿas nur 420 m beträgt. Es muss demnach das Timna Simsons in dem s. w. v. Beth-Schemesch liegenden Tibne zu suchen sein, welches denn auch bedeutend tiefer als Zorʿa liegt. Dieses Timna ist auch das Gen. 38, 12 genannte, zu dem Juda hinaufgeht. Nach den Onom. (220, 2. 92, 29) war ʿAdullam „vicus non parvus ad orientem Eleutheropoleos in decimo ejus miliario". Dieses ist nicht gut möglich. Das ʿAdullam hat in der Schephela gelegen (Jos. 15, 35), womit stimmt, dass Juda von ʿAdullam nach Timna hinaufgeht. An das

1 Vergl. Rob. NBF. 599. III, 224—227. NF. 200.

2 Vergl. oben S. 63. 126. 130.

3 Lies V. 18 mit Wellh. (Text d. B. Sam. S. 65.) וְעַד הָאֶבֶן הַגְּדֹ׳.

4 Vergl. oben S. 103 f.

Timna n. w. von Jerusalem zu denken, ist unmöglich. Dies liegt hierfür zu entfernt.

Wegen der Beziehung, die Simson, vielleicht ein alter Sonnengott[1], zu Timna hat, liesse sich allenfalls vermuten, dass diese Stadt einst ein Sonnenheiligtum gehabt hat. Dass Juda nach Gen. 38, 13 sich zur Schafschur nach Timna begiebt, bedingt noch nicht notwendig das Vorhandensein einer Kultstätte, da zu den alten Opfern ein blosser Schlachtstein genügte.[2]

3) Grab des Simson.

Das Hauptstandquartier des Stammes Dan lag zwischen צָרְעָה und אֶשְׁתָּאֹל, hier begann der Geist Jahves Simson zu treiben (Jud. 13, 25. 18, 8).[3] Hier tummelte sich der junge Simson herum (Jud. 13, 25), und hier begrub man ihn auch (Jud. 16, 31) im Grabe seines Vaters Manoa. Eine bestimmte Lokalität wird dabei nicht genannt, obwohl mehrere heilige Gegenstände erwähnt werden.

Der Altar (Jud. 13, 20) bestand V. 19 aus einem Felsen (צוּר) auf einem Felde (V. 9). Er wird mit der Geburt des Simson, die durch eine Theophanie verheissen worden war, zusammengebracht. Auch das Erbbegräbnis, von dem 16, 31 die Rede ist, wird bei der mythischen Bedeutung des Simson eine Kultstätte sein. Unweit von Zor'a und Eschtaol liegt nun heute ein Dorf 'Artuf. Hier hat Schick[4] Überreste aus altisraelitischer Zeit vorgefunden, Altäre, Felsengräber und Kromleche. Es ist möglich, dass dieser Platz das מַחֲנֵה דָן gewesen ist.

4) Ramath Lechi (רָמַת לְחִי),

nach Joseph. (Antiq. V. 8, 9) hiess die Quelle des Ortes

[1] So vor allem Steinthal in Zeitschr. f. Völkerpsychologie II, 1862. 116—120. 129—170. Dagegen Baethgen, Beitr. z. sem. Rlgsgesch. 162 ff.

[2] Vergl. allerdings oben S. 59. 94.

[3] Jud. 18, 12 b von עַל כֵּן ist Glosse (gegen Stade GVI. I, 167); die Veranlassung der Namengebung ist undenkbar bei blossem Vorübergehen.

[4] ZDPV. X, 140.

noch zu seiner Zeit Σιαγων, also wohl לחי. Die Onom. (256, 97. 134, 16) geben über die Lage nichts an. Nach Hieron. (ep. Paul.) lag der Ort anscheinend zwischen Socho (Schuweke) und Eleutheropolis. So findet man Ramath Lechi im ganzen M. A. bei Eleutheropolis, nebenbei allerdings auch bei Hebron. Neuerdings vermutete man es in dem heutigen Ch. 'Ain ellechi, n. w. v. Jerusalem.[1] Aber dagegen spricht, dass רמת לחי nur w. von dem מחנה דן liegen kann, denn Jud. 15, 17 setzt die Localität voraus, in der sich überhaupt die Simsongeschichten abspielen. So ist die Vermutung Schicks[2] viel wahrscheinlicher, dass der Name רָמַת לֶחִי in dem s. v. 'Artuf und ö. v. 'Ain Schems gelegenen Ch. eṣ Sijjāgh (خربة الصيّاغ) wieder zu finden ist. Die Ruinen der „Goldschmiede" sind aus dem Σιαγων, dem ins Griechische übersetzten לחי, entstanden.

Das Heiligtum von רָמַת לֶחִי war nach Jud. 15, 19 eine Quelle, welche die Sage durch den Eselskinnbacken Simsons entstanden sein liess, — natürlich kann die Quelle nur bei der mythischen Auffassung von der Person Simsons als heilige gesichert werden. Der Name לחי haftet nicht an der Quelle, sondern nur an dem Bergrücken (V. 9. 14. 19), der wohl von seiner Gestalt so hiess, und an der speciellen Höhe, die den Namen רמת לחי trug, und deren Heiligtum die Quelle war. Die Quelle hiess עֵין הַקּוֹרֵא; vielleicht die „Rebhuhnquelle" (vergl. 1 Sam. 26, 20. Jer. 17, 11)[3].

5) *Elon* (אֵילוֹן),

Jos. 19, 43 erwähnt, unbekannter Lage. Seine Kultstätte war ein heiliger Baum.[4]

---

1 Riehm, HWB. zu Lehi.

2 a. a. O. 152.

3 Moore Judges 346.

4 Vergl. oben S. 24ff.

b)

6) *Hermon* (חֶרְמוֹן)[1].

Die Lage ist bekannt. Es ist jenes Gebirge, auf dem der Jordan entspringt, heute Ǵebel esch schêch oder Ǵebel et Telǵ.

Der Name חֶרְמוֹן ist von √חרם, arab. حرم abzuleiten. Wahrscheinlich soll damit auf die kultische, alles Profane zurückweisende Unnahbarkeit und Abgeschlossenheit des Berges, auf dem die Gottheit wohnend gedacht wurde, hingewiesen werden. Das Buch Henoch (Cap. 6) erklärt den Namen aus dem Schwur, den einst die Engel auf ihm schworen. Allerdings setzt dieses die Heiligkeit des Ortes voraus. Im A. T. fehlt ausser dem weiter unten zu behandelnden Ortsnamen בַּעַל חֶרְמוֹן jede Andeutung darauf, dass auch der Hermon seinen Ba'al besass.[2] Noch zu Eusebs Zeiten (Onom. 217, 37 ff.) wurde der Berg ὡς ἱερόν verehrt, und nach Hieron. (Onom. 90, 19 ff.) stand auf ihm ein bedeutender Tempel.

7) *Ba'al Gad* (בַּעַל־גָּד),

nach Jos. 11, 17. 12, 7. 13, 5 in der Libanonebene am Fusse des Hermon. Aus einer Vergleichung von Jud. 3, 3 mit Jos. 13, 5 könnte man schliessen, dass das erwähnte בַּעַל חֶרְמוֹן identisch mit בַּעַל גָּד sei. Die LXX las aber בעל nicht; auch klingt מַהַר בַּעַל חֶרְמוֹן eigentümlich; es müsste denn das ganze Gebirge gemeint sein; wahrscheinlich ist aber nach Jos. 13, 5 מִבַּעַל גָּד תַּחַת הַר־חֶרְמוֹן zu lesen. Anders ist es

[1] שִׂרְיוֹן als Bezeichnung des Hermon siehe Deut. 3, 9. ψ. 29, 6; שְׂנִיר Deut. 3, 9. Ezech. 27, 5. Cant. 4, 8. 1 Chron. 5, 23. Doch erhellt aus den beiden letzten Stellen, dass der שְׂנִיר nur ein Teil des חֶרְמוֹן sein kann, wahrscheinlich der n. Teil zwischen Ba'albek und Edessa (Driver, Deut. 51). Die sprachliche Erklärung in Deut. 3, 9, der sich auch Schrader anschliesst (KAT.[2] 158), ist nicht zu erweisen.

[2] Vergl. unten beim nächsten Artikel.

mit 1 Chron. 5, 23, wo Ba'al Hermon, Senir und Hermon neben einander genannt werden. Die Lesart der LXX ΒΑΙΛΕΙΜ begreift sich nicht aus בעל גד sondern nur aus בעל חרמון. Dass es einen solchen Ort gab, steht aus 1 Chron. 5, 23 fest, und dass בעל חרמון ein älterer Name für בעל גד war, lässt sich daraus vermuten, dass er Jud. 3, 3 in den Text eingedrungen ist.

Dieses בעל גד (בעל חרמון) wird von Böttcher[1], Rob.[2] u. a. in Caesarea Philippi gesucht, dem heutigen Banias. Dagegen spricht unbedingt Jos. 11, 17, wonach es בבקעת הלבנון תחת הר־חרמון liegt.[3] Es kann nur bei dem heutigen Hāṣbējā gelegen haben, vielleicht an der Quelle.

In בעל גד wurde, wie der Name besagt[4], der Lokalgott als גד, als Glücksgott[5], verehrt. Auch hier ist wie für בעל צפן die gleiche grammat. Erklärung vorhanden.[6] Sollte die Gleichsetzung בעל גד und בעל חרמון richtig sein, so darf man vielleicht schliessen, dass der בעל des Hermon גד hiess. In der römischen Zeit war Pan der Herr des Berges.[7]

8) Dan (דָּן),

als ursprünglich tyrische Kolonie hiess die Stadt vor der Eroberung durch die Daniten wohl nach dem ortsansässigen Geschlecht[8] לַיִשׁ (Jud. 18, 7. 27. 29) oder in der wohl abgeleiteten Form לֶשֶׁם (Jos. 19, 47)[9], von der Wellh. mit Wahrscheinlichkeit vermutet[10], dass sie לַיִשָׁם ausgesprochen

1 Lex. zu Flav. Jos. 71. 2 NBF. 536.

3 Dillm. Jos. S. 500. Baed. 321.

4 Vergl. oben S. 23. 5 Vergl. oben S. 63.

6 Vergl. oben S. 23.

7 Vergl. das am Fusse des Hermon gelegene Bâniâs, das von Pan seinen Namen hat.

8 Denn לַיִשׁ ist einer der Namen für „Löwe". לַיִשׁ und לשם = לַיִשָׁם sind dann natürlich Äquivalente.

9 Budde, ZAW. VII, 118 f., vergl. auch Stade, GVI. I, 165 ff. zum Vers.

10 de gent. et fam. Jud. 37.

wurde. Erst von den Daniten empfing die Stadt ihren Namen דָּן.

Dan lag nach Joseph. (Antiq. VIII. 8, 4) an den Quellen des kleinen Jordan; vergl. auch Antiq. V. 3, 1. Bell. Jud. V. 1, 1.[1] Nach den Onom. (249, 32. 114, 26) lag es 4 Meilen w. v. Banias. Es ist das heutige Tell el Ḳāḍi[2]. قاضى ist die wörtliche Übersetzung von דָּן.

Das Heiligtum bestand, — soweit wir wissen — seitdem die Daniten Laisch eingenommen hatten, in einem Jahwebild; das der Stamm auf seiner Wanderschaft einem Ephraimiten gestohlen hatte.[3] Nach Jud. 18, 31 bestand es solange, als der Tempel in Silo bestand, eine schwer zu deutende Notiz.[4] Vielleicht wird man auch Dan einst bei einer Eroberung der Stadt das Gottesbild wieder abgenommen haben. Wie gewonnen, so zerronnen!

Priester dieses Jahwebildes war nach Jud. 18, 30 יְהוֹנָתָן בֶּן־גֵּרְשֹׁם בֶּן־מְנַשֶּׁה. Aber das נ suspensum in מנשה zeigt, dass es Correctur ist. Nach Ex. 2, 22 ist vielmehr מֹשֶׁה zu lesen. Die Abkömmlinge Mosis, die das Priesteramt zu Dan innehatten, verwalteten es עד יום גלות הארץ, also bis 722 oder 734 (nach 2 Reg. 15, 29).

An Stelle des jedenfalls sehr primitiven Gottesbildes trat unter Jerobeam I ein mit Goldblech überzogenes Stierbild (1 Reg. 12, 28f), Dan wurde neben Bethel zum Hauptheiligtum des Nordreiches.[5] Die Polemik der Propheten

---

1 Bell. jud. IV. 1, 1 ist unter Δαφνης χωριον das Gebiet von Dan gemeint; vergl. Register zu Joseph, ed. Niese. Rob. III. 618 gegen NBF. 515. Böttch. a. a. O. 101.

2 Baed. 290.

3 Dass die verschiedenen Bilder (17, 3. 4. 5. 18, 14. 18.) nicht ursprünglich sind, siehe Wellh. Komp. 232.

4 Vergl. oben S. 106.

5 Vergl. das S. 99f. zu dem Kalb von Bethel Bemerkte.

richtete sich ebenso gut gegen Dan wie gegen Bethel (Am. 8, 14. Hos. 10, 5).

μ) Gilead.

a) Halbmanasse

1) *Golan* (גּוֹלָן).

Der Name hat sich erhalten im heutigen Distrikt Ǵolan (Γαυλανιτις), nördlich des Jarmuḳ. Die Onom. (242, 75. 125, 33) erwähnen einen Ort Golan in Batanaea. Nach Joseph. (Antiq. XIII. 15, 3) ist er wohl bei Seleucia n. ö. von Tiberias zu suchen. Vielleicht Saḥm el Ǵolan.[1]

Da die Stadt zur Asylstadt für Manasse ausgesondert wird (Deut, 4, 43. Jos. 20, 8), dürfen wir nach dem früher Bemerkten[2] annehmen, dass in ihr eine Kultstätte bestand.

2) *ʿAschtaroth* (עַשְׁתָּרוֹת),

die Punktation ist wohl wegen עַשְׁתָּרְתִּי (1 Chron. 11, 44) falsch und danach vielmehr עַשְׁתָּרֶת zu lesen.[3] Nach Jos. 13, 31 gehörte die Stadt zu Manasse. Sie lag in Basan neben אֶדְרֶעִי, dem Sitze von Og (Jos. 9, 10. 12, 4. 13, 12. 31. Deut. 1, 4). Gen. 14, 5 heisst die Stadt עשתרת קרנים; nach den gewöhnlichen Ausgaben der LXX wären hier zwei Städte gemeint, ʿAschtereth und Ḳarnaim. Nach ihnen wollen sich Kuenen[4], Stade[5] und Wellhausen[6] richten, doch scheinen mir mit Smith[7] und Moore[8] für Beibehaltung des hebräischen Textes gewichtige Gründe zu sprechen. Vor allem hat man

---

1 Vergl. ZDPV. IX. 196.
2 Vergl. oben S. 58. 119. 129. unten S. 140. 146.
3 Stade im Lexik.
4 De Melecheth des Hemels S. 37.
5 a. a. O.
6 Bl. Proph. S. 82.
7 Relig. of the Semites. S. 310 Anm. 3.
8 Journal of Bibl. Lit. XII. 1897 S. 155 ff.

neuerdings darauf hingewiesen (Nestle ZDPV. XV. 256. Baethgen. XVIII. 240. Moore a. a. O.), dass die ursprüngliche Lesart der LXX Ἀσταρωθ Καρναίν ist. Dagegen spricht auch nicht, wenn wir mit Grätz (bei Sebök, Die syr. Übers. der 12 Proph. S. 40) annehmen, es sei mit קרנים Am. 6, 13 eine Stadt gemeint, vergl. 1 Marc. 5, 43. Bleibt doch auch oft בעל bei Stadtnamen weg, vergl. S. 94, חצור (בעל); warum nicht auch bei עשתרת קרנים? ʿAschtereth ist in der Ruinenstätte Tell el Aš̌ʿarî wieder zu finden[1] zwischen Newâ und Muzêrîb. Allerdings ist sie dann von Edreʿi, dem heutigen Derʿât, 15 Meilen entfernt und nicht so nahe gelegen, wie die Onom. (213, 35. 86, 32) wollen. Eben deshalb kann ʿAschtereth auch nichts mit dem nördlicher liegenden Šêḫ saʿd zu thun haben, wie Buhl vermutet.[2] Für Muzêrîb[3] spricht höchstens die Nähe von Edreʿi.

Wie das aus בְּעֶשְׁתְּרָה (Jos. 21, 27) zu rekonstruierende בֵּית עַשְׁתָּרֹת zeigt, ist der Name der Stadt eine Abkürzung für „Haus der Astarte".[4] Die Stadt hatte ihren Namen von dem in ihr geübten Kult einer weiblichen Lokalgottheit. Diese Astarte wurde nicht, wie man aus עשתרת קרנים allgemein schliesst, als gehörnt, also mit einem Kuhkopf dargestellt, sondern hatte ihren Namen von dem hornförmigen Aussehen der zwei Berge, zwischen denen קרנים lag[5], ähnlich wie der Saturnus Balcaranensis beim Ǵ. Bū Curnein bei Tunis.

Mit der vielleicht nur vorübergehenden Ansiedelung manassitischer Geschlechter wird die Astarte des Ortes dem

1 Baed. 183. ZDPV. XII. 234f. Nach 1 Chron. 6, 56 (LXX) vermutet Rob. (NBF. 538ff.) irrtümlich Kalʿat Busra, n. v. Panias, was aber schon viel zu n. liegt, um in Betracht zu kommen.

2 a. a. O. S. 248.

3 ibid.

4 Als Kuriosum siehe die Erklärung bei Hommel a. a. O. 274, der „Bet-Eshterah" durch den südarabischen Eigennamen Bi-Athtar erklären will.

5 Moore a. a. O. 157, der auf Succ. 2a und Raschi zu Gen. 14, 5 verweist.

Jahwe ihre Stellung haben abgeben müssen, wenn auch der alte Kult niemals ganz unterdrückt worden sein wird, vergl. 1 Macc. 5, 44.

3) Ḳamon (קָמוֹן),

nach den Onom. (272, 65. 110, 18) in der Ebene Jisre'el (El Leǵûn) 6 Meilen nach Ptolemais zu gelegen. Hier finden wir auch ein Tell Ḳaiman; aber das mag eher יָקְנְעָם oder ein anderes קָמוֹן sein als das Jud. 10, 5 erwähnte. Der Gileadit Jair (יָאִיר) kann nur im Ostjordanland begraben sein, wie dies auch schon Joseph. (Antiq. V. 7, 6) herausfühlte. Wahrscheinlich ist Ḳamon identisch mit dem von Polyb. (V. 70, 12) neben Pella erwähnten Kaman.[1]

Da Jair ersichtlich die Personifikation eines Unterstammes ist (Num. 32, 41. Deut. 3, 14), müssen wir in Ḳamon ein Ahnengrab suchen, das einstmals kultische Bedeutung hatte,[2]

b) Ruben.

1) Bezer (בֶּצֶר),

wird von den Onom. (232, 55. 102, 15) an der Stelle des heutigen Boṣra, dem alten Bostra, gesucht, was aber viel zu weit ö. liegt, um in Betracht kommen zu können. Wenn בצר auch Mes. Z. 27 erwähnt wird, so ist es mehr bei Moab zu suchen. Man wollte den Ort daher in Kesûr el Beṣeir w. von Dibon finden,[3], was lautlich möglich ist, da auch das בצרה Edoms in einem Buṣêra wiederzufinden ist[4].

Bezer ist nach Deut. 4, 43. Jos. 23, 8 Asylstadt für Ruben, vielleicht das Stammheiligtum.[5]

---

1 Vergl. Moore, Judges. 275.
2 Vergl. oben S. 64. 121. 126. 128.
3 Ges. Lexik. 10 A. nach Warren und Palmer.
4 Kampffmeyer ZDPV. XVI. 25.
5 Vergl. oben S. 58. 119. 129. 138. unten S. 146.

c) Gad.

1) Zaphon (צָפוֹן),

nach Jos. 13, 27 zu Gad gehörig, wird vielleicht auch Jud. 12, 1 erwähnt, wenn es nicht verschrieben ist.[1] Das einstige Vorhandensein einer Kultstätte dürfte aus dem Namen gefolgert werden.[2] Man hat die Stadt nach dem Talmud mit Amatha, Amathus, dem heutigen Tell ʿAmate unweit des Jordan, da der Wadi er-Rugêb mündet, identificieren wollen.[3] Aber lautlich ist kein Anhalt da, und Antiq. XIII. 12, 5 scheint צפון als Asaphon vorzukommen.[4]

2) Mizpa (מִצְפָּה).

Über seine Lage erwähnen die Onom. (279, 18. 139, 4) nichts Näheres, ebensowenig wie über das Gen. 31 erwähnte Gilead (240, 36. 124, 23).

Indem man gewöhnlich מצפה mit רמת גלעד identificiert, das nach den Onom. (287, 21. 145, 31. 288, 16. 146, 31) 15 Meilen w. von Philadelphia (Rabbath ʿAmmon) am Jabbok gelegen haben soll, sucht man es in Es-Salt[5] oder in den Ruinen von Ǵalûd.[6] Beides ist aus den folgenden Gründen unmöglich.

Der flüchtige Jakob überschreitet Gen. 31, 21 den נָהָר; er kommt aus Aram. Dann ist aber doch nicht möglich, beim „Fluss" an den Euphrat zu denken, wie man so oft meint. Erinnern wir uns, dass die Sage von Jakob und Laban in ihrer jetzigen Gestalt die Verhältnisse zur Zeit der ersten aramäischen und israelitischen Reibereien darstellt.

---

1 Nach Mez (Bibel des Joseph. 1895. S. 17) aus צְפִיָּה (nach dem Σεφηνα; Σεφεινα von A. Luc.), nach meiner Ansicht aus מצפה.

2 Vergl. oben S. 23.

3 Neubauer a. a. O. 249. Idrîsi ZDPV. VI. 121. 128. Riehm HBA. II, 1814.

4 Buhl a. a. O. 259.

5 Baed. 161.

6 Dillm, z. St. Buhl a. a. O. 362.

Nur wenn wir in der Jakobssage den Widerschein der ersten Syrerkämpfe erkennen, wird uns der Wert der Sage klar. Der Jarmuk bildete in den Syrerkämpfen die Grenze zwischen Israel und Aram. Nur er kann der נָהָר in Gen. 31, 21 sein. Nachdem Jakob den Jarmuk überschritten und seine Richtung auf das Gebirge Gilead hin genommen hat, erreicht ihn Laban, der Aramäer. Hier wird nun ein Bund geschlossen: Bis hierher und nicht weiter! Weiter werden die Syrer nie eingefallen sein. Danach kann also Mizpa nur s. des Jarmuk gelegen haben, und zwar nicht allzuweit s. wegen der Lage von Machanaim, zu dem Jakob von Mizpa kommt[1] (32, 3). Der Jabbok wird erst 32, 24 überschritten.

Welches war nun das Kultobjekt von Mizpa? Denn dass dieser Ort in der Erzählung 31, 21 ff. gemeint ist, geht aus V. 49 hervor, der allerdings Glosse ist.

Die Quellenscheidung wird auch hier das Verständnis erleichtern.

Von zwei Kultobjekten ist V. 45 ff. die Rede, von einer מַצֵּבָה und einem גַּל; beide werden gewaltsam zusammen gebracht.

Für E ergiebt sich folgender Text:

(45 ויקח (לבן) אבן וירימה מצבה: (51 ויאמר לבן ליעקב הנה המצבה אשר יריתי ביני ובינך: (52 ועדה המצבה אם אני לא אעבר אליך את המצבה הזאת ואם אתה לא תעבר אלי את המצבה הזאת לרעה: (53 אלהי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו וישבע יעקב בפחד אביו יצחק: (54 ויזבח יעקב זבח בהר ויקרא לאחיו לאכל לחם ויאכלו לחם וילינו בהר:

Für J ergiebt sich:

(46 ויאמר (לבן) לאחיו לקטו אבנים ויקחו אבנים ויעשו גל ויאכלו שם על הגל: (48a ויאמר לבן הגל הזה עד ביני ובינך היום: (50 אם תענה את בנתי ואם תקח נשים על בנתי:

[1] Vgl. unten S. 147. — Auch Smith (h. G. 587) sucht den Ort in der Nähe des Jarmuk.

Alles andre scheint mir späterer Zusatz zu sein. Eine Namengebung des Ortes hat wohl in keiner Quelle gestanden. Für E passt eine Erklärung des Namens nicht, bei ihm ist nicht von einem גל, sondern von einer מצבה die Rede. Auch V. 47, 48b passen nicht zum ursprünglichen Stück aus J. Die aramäische Übersetzung des Namens יגלעד passt eher für einen gelehrten Glossator, als für die naiv schreibende jahwistische Quelle. V. 47, 48b werden jünger sein als V. 49, der jedenfalls vom Jehowisten stammt, der eine Lokalität vermisste und wohl mit dem richtigen Takt auf מצפה verfiel. Aus diesem Umstand hat Wellh.[1] glücklich geschlossen, dass vielleicht der Ort ursprünglich מַצֵּבָה hiess, und dass man den Namen aus orthodoxen Gründen geändert habe. Daraus erklärt sich auch die Aussprache der LXX, die Μασσηφα hat, was eine „Kombination der Konsonanten des einen mit den Vokalen des anderen Wortes" ist. Dazu kommt, dass Sam. noch מצבה hat.

Eine andre Frage ist, ob für den jahwistischen Bericht auch מצפה als Ort der Handlung gemeint war. Jedenfalls ist auch der גל eine Kultstätte[2] und kein Wall[3], etwa das Gileadgebirge selbst, wogegen V. 46b spricht. An und für sich spräche nichts dagegen, auch noch den גל, der wohl eine Dolme war, in Mizpa zu suchen. Was zu einer Zeit Kultobjekt ist, braucht es noch nicht zur andren Zeit zu sein. Die Heiligkeit der einzelnen kultischen Gegenstände ist eine verschiedene für verschiedene Zeiten. Was מצפה anbetrifft, so war nach E die Mazzebe das eigentliche Kultobjekt.

Nach Mizpa Gilead verlegt auch die Sage die Erzählungen

---

1 Kompos. S. 44. Im Einzelnen verteile ich die Quellen anders wie Wellh.

2 Vergl. oben S. 79.

3 Wellh. a. a. O.

über Jephta in Jud. 11. Nur V. 34 steht in einem alten Stück. 10, 17f. stammen aus dem deuteronomistischen Richterbuch, ebenso 11, 29, wo als Ort מִצְפֶּה angegeben wird. Nur V. 34 ist für uns von Wert. Wohnt Jephta in Mizpa, so ist anzunehmen, dass er auch hier seine Tochter opfert (V. 39). Die ganze Jeftasage hat nach V. 40 ihren Ursprung im Heiligtum zu Mizpa. Wahrscheinlich[1] spiegelt die Sage thatsächliche, historische Verhältnisse wieder, die einst an der Kultstätte von Mizpa bestanden haben. Dieser historische Kern, welcher der Sage zu Grunde liegt, dürfte die Opferung eines Mädchens gewesen sein, die in heidnischer Vorzeit alljährlich statt hatte (11, 34—40). Nach V. 37f. beweinte die Tochter Jephtas zwei Monate lang ihre Jungfrauschaft mit ihren Gefährtinnen; darauf wurde sie geopfert. Das dürfte der ιερος λογος der Sage sein, der das Fest erklären soll. Die Mädchen, die an einem gewissen, zu Mizpa gefeierten Feste geopfert werden sollten, durften vorher zwei Monate über sich klagen. Wenn nun die Mädchen „über ihre Jungfrauschaft" weinen, so zeigt uns das, dass die Mädchen noch rein sein mussten (והיא לא ידעה איש in V. 39). Ist nun יִפְתַּח gleich יִפְתַּח־אֵל (oben S. 126), und dieser Name einer Gottheit gehörig, die פֶּתַח רָחֵם, so liegt es nahe, anzunehmen, dass die Klage der gileaditischen Mädchen und die Opferung der Tochter Jephtas die jahwistische Umbildung eines heidnischen Festes ist, bei dem eine Jungfrau dem יפתח(אל), dem Patron der weiblichen Fruchtbarkeit, geopfert wurde.[2] Die vier Tage, in denen nach V. 40 in späterer Zeit die Tochter Jephtas besungen wurde, und die den vier alten Feiertagen ent-

[1] B. Stade machte mich s. Z. auf diese Möglichkeit aufmerksam.

[2] Dass יפתח aus יפתח אל entstanden und der Name einer Gottheit ist, dürfte keiner bezweifeln, der die Möglichkeit für die Entstehung von יעקב und יוסף (vgl. oben S. 118) annimmt.

sprechen, sind nicht auf das Jahr zerstreut[1] sondern fallen hintereinander.

Von Mizpa in Gilead ist uns also nur das Vorhandensein einer Mazzebe, ihr Numen und das Hauptfest bekannt.

Mit Mizpa wird nun fast allgemein Ramoth in Gilead identificiert. Für diesen Ort finden sich folgende Benennungen: רָמֹת בגלעד (Deut. 4, 43. Jos. 20, 8. 21, 36. 1 Chron. 6, 65), רָמוֹת גלעד (1 Reg. 4, 13. 22, 3. 4. 6. 12. 15. 20. 29, e. c.) oder auch einfach רָמוֹת (1 Chron. 6, 58).[2] Ich halte nun aus folgenden Gründen den Plural nicht für ursprünglich, und setze daher stets den Singular רָמַת גלעד.

a) 2 Reg. 8, 29 heisst der Ort רָמָה, der V. 28 als רמת גלעד bezeichnet war.

b) Die scriptio defectiva findet sich 20 mal, die scriptio plena dagegen nur 3 mal.

c) Jos. 13, 26 findet sich ein רָמַת הַמִּצְפֶּה als zu Gad gehörig erwähnt, das jedenfalls mit רָמַת גלעד identisch ist.

d) Die LXX las 1 Reg. 4, 13. 22, 4. 2 Reg. 9, 4 רָמַת; vgl. in LXX 9, 4 mit 9, 1. 14.

Die Setzung des Plurals begreift sich aus religiöser Scheu und dient nur zur Bestätigung unsrer Ansicht von der Bedeutung des Wortes רָמָה. Der Ort heisst also רָמָה oder im Unterschied von dem Rama Benjamis רָמַת גלעד, רמה(ת) בגלעד.

Auch das Rama Gileads muss wie Mizpa direkt s. v. Jarmuk gelegen haben, denn es ist in den Syrerkämpfen ein steter Zankapfel zwischen Aramäern und Israeliten gewesen; vgl. besonders 2 Reg. 8, 28. 9, 1. 3. 14. 2 Chron. 18, 2 ff.

Wie der Name zeigt[3], hatte Rama seinen Namen von

---

1 Houtsma over de israël. vastendagen in Mededeel. d. Kgl. Akad. van Wetensc. IV. 2 S. 9 Anm. 1 findet in den vier Klagetagen die vier Fastentage des Judentums. Über das לְתַגּוֹת im V. 40 vgl. die Kommentare.

2 Die Schreibung ראמת ist natürlich falsch.

3 Vergl. oben S. 86.

einer Kultstätte, die recht bedeutend gewesen sein muss, wenn sie zur Asylstadt für das mittlere Ostjordanland gemacht werden konnte (Deut. 4, 43. Jos. 20, 8).[1]

Da Rama und Mizpa beide nicht weit s. v. Jarmuk gelegen haben, halte ich es für erlaubt, beide zu identificieren. Man hat sich seither, wie mir scheint, zum Beweis der Identität von Rama und Mizpa nur auf das רָמַת הַמִּצְפֶּה in Jos. 13, 26 gestützt, was man als Kombination von רמת (גלעד) und מִצְפֶּה ansah. Die LXX hat hier Αραβωθ κατὰ τὴν Μασσηφα; der hebräische Text dürfte nicht allzu sicher sein. Aber mir scheint die Identität zur Gewissheit zu werden, wenn man die Erzählung in Gen. 31 beachtet. Sie knüpft nach E an ein Heiligtum an, das auf der Grenze lag. Weder Laban, der Aramäer, durfte über es hinaus nach Israel hinein, noch durfte es Jakob verlassen, um in Aram einzufallen. Das Gebirge s. des Flusses ist Israels Eigentum, Gott hatte den Aramäern gewehrt, Israel Böses zuzufügen (V. 24). Mizpa blieb trotz der Angriffe der Aramäer Eigentum Israels. Auch die Erzählung aus J setzt einen Grenzort voraus, nur knüpft sie mehr an die vorhergehende Erzählung von Jakobs Brautdienst an. Wie dem auch sei, in Gen. 31 spiegelt sich der 1 Reg. 20, 34 berichtete Friedensschluss von Aram und Israel wieder. Da es sich in den Syrerkämpfen aber stets um Rama in Gilead handelte, dürfen wir vermuten, dass derselbe Ort auch unter dem מִצְפֶּה (מַצֵּבָה) in Gen. 31 zu verstehen ist.

Unter הַמִּצְפֶּה [הַמַּצֵּבָה], רָמָה, רָמַת גִּלְעָד hätten wir also ein und denselben Ort s. des Jarmuk zu verstehen, der in den Syrerkämpfen als Bollwerk gegen Aram diente.

Wenn Hos. 5, 1 das Mizpa in Gilead gemeint ist, so zeigt dies das grosse Ansehen, das der Ort genoss.

---

[1] Vergl. oben 58. 119. 129. 138. 140.

3) *Machanaim* (מַחֲנַיִם)

ist wahrscheinlich in der Ruinenstätte Mahne s. ö. von Pella, n. v. Wadi ʿAǵlun zu finden, von hier kann man schon in einer Nacht bis zum Jabbok kommen (Gen. 32, 14. 23). Über seine Geschichte kann man sich aus jedem Lexikon orientieren.

Der Dual ist wohl, wenn nicht aus Gen. 32, 8 genommen, als missverstandene Lokalform zu nehmen.[1]

Das Vorhandensein einer Kultstätte in Machanaim erhellt aus Gen. 32, 1—3 (zu E), wo es heisst, dass Jakob auf die Engel Gottes gestossen sei und deshalb den Ort „Lager (Gottes)" genannt habe. Eine Theophanie ist nur möglich an einem Orte, wo Gott wohnt. Sie begründet, dass man an ihm Kult übt. Jakob scheint jedoch erst von der Sage mit Machanaim in Beziehung gesetzt worden zu sein. Jakob gehört, wie wir sahen, ins Westjordanland, bezw. nach Bethel.[2] Auch wird Gen. 32, 1—3 nicht einmal die Stiftung eines Kultobjektes berichtet.

4) *Pnuel* (פְּנוּאֵל)

Über die Lage ist nichts bekannt, doch muss es s. des Jabbok gelegen haben (Gen. 32, 23).

Der Ort heisst Gen. 32, 31 פְּנִיאֵל, wofür Sam. aber פנואל hat. Dieser Wechsel der Aussprache erklärt sich aus verschiedener Umschrift einer älteren Orthographie פנאל. Vergl. אַבְנֵר (1 Sam. 10, 54 u. ö.) und אֲבִינֵר (1 Sam. 14, 51) oder אֲבִיגַל (1 Sam. 25, 32.), אֲבִינֵיל (1 Sam. 25, 3. 40—42. 30, 5. 2 Sam. 3, 3) und אֲבוּנֵיל (1 Sam. 25, 18). Der Sam. weist noch vielfach solche Varianten auf.

Schon der Name des Ortes weist auf das Vorhandensein eines Heiligtums hin. פְּנוּאֵל oder פְּנִיאֵל ist das „Gesicht

[1] Vergl. Wellh. Kompos. S. 45.

[2] Vergl. oben S. 95.

Gottes"; פְּנִי, פְּנוּ ist der Sgl. zu פְּנִים. פנאל ist also der Ort, wo ein El sein Gesicht zeigt, d. h. sich offenbart und damit die Gründung einer Kultstätte verlangt. Das hebr. פנאל entspricht dem phön. karthag. פנבעל,[1] was wohl nicht anders zu deuten ist als jenes. Aus der Erzählung Gen. 32, 25ff.[2] erhellt, dass die Figur des Israel mit Pnuel auf's engste zusammenhing. Nach der Sage war dem Jakob hier ein אלהים erschienen und hatte mit ihm gerungen, weshalb Jakob den Namen ישראל erhielt. Diese Sage wird die Thatsache wiederspiegeln, dass sich in Pnuel die Verknüpfung der westjordanischen Figur Jakob mit der ostjordanischen des Israel vollzog. Der Vorgang dieser Verknüpfung und die Umstände, welche sie veranlassten, sind dunkel. Vielleicht war Kunst dazu nötig, und ist die Erzählung ad hoc, wenn auch unter Benutzung von altem mythologischen Material, zurecht gemacht worden. Die Figur des Israel, mag sie auch an verschiedenen Orten des Ostjordanlandes verehrt worden sein, war doch in erster Linie nicht an Pnuel, sondern an Goren Haaṭad geknüpft.

5) *Goren Haaṭad* (גֹּרֶן הָאָטָד)

Von Hieron. (Onom. 85, 15) jenseits des Jordan, drei Meilen von Jericho und zwei Meilen von Jordan und in Beth Haǵla gesucht. Hier. beachtete dabei aber nicht das trans Jordanem, was er aus Gen. 50, 10 hat. Die Lage ist ganz unbekannt, nur muss es eben בעבר הירדן gelegen haben.

In Goren Haaṭad erkenne ich nun den Ort, an dem ursprünglich die Figur des Israel haftete.[3] Die Kultstätte in גרן האטד bildet das Grab des ישראל. Dieses erhellt aus

---

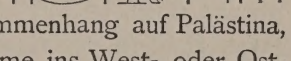
1 Baethg. Beitr. S. 51.

2 Gen. 32, 23ff. gehört im Grundstock zu J.

3 Auch Stade hat darauf hingewiesen (Entst. S. 16) Die Schwierigkeit geahnt hat nur Winckler, ohne sie zu lösen (Alttest. Forsch. 34ff.).

Gen. 50, 1—11, einem Bericht, der aus J stammt. Dieser ist, so wie er jetzt dasteht, ohne Schluss. Das siebentägige Klagen erklärt sich nur, wenn Israel auch in G. h. a. begraben liegt. Der Schluss, der darüber berichtete, ist zu Gunsten von P (V. 12. 13) entfernt worden, nach dem ja das Familiengrab in Hebron liegt und schon von Abraham erworben ist[1]. Ein Weg von Ägypten nach Hebron via Ostjordanland ist nur für P denkbar. Unser Text wird nur verständlich, wenn ursprünglich dastand, dass Israel in G. h. a. nicht nur beklagt, sondern auch begraben wurde.

V. 11 redet von einem אבל מצרים אשר בעבר הירדן. Der V. will anscheinend die Beerdigung an einen andern Ort knüpfen als das Vorangehende. Man könnte V. 11 nun aus einer andern Quelle herleiten als V. 1—10, und zwar wegen יושב בארץ הכ' das בגרן האטד und אשר בעבר הירדן für Glosse halten, so dass die „Ägypter Aue“[2] im Westjordanland zu suchen wäre. Aber auch גרן האטד jenseits des Jordan liegt בארץ כנען (V. 5). Mir scheint vielmehr der ganze V. eine spätere Glosse zu sein. Der Verf. wusste nicht mehr die Lage von גרן האטד, kannte aber ein אבל המצרם und dachte, es müsse wohl mit ersterem identisch sein[3].

Die neuerdings von Flinders Petrie gefundene Merneptaḥ-Inschrift[4] mit ihrem eigentümlichen  = ישראל weist uns nach dem Zusammenhang auf Palästina, giebt uns aber nicht an, ob der Name ins West- oder Ostjordanland gehört. Ist aber nach der Tradition Israel erst unter Merneptaḥ ausgewandert, so kann das Israel der äg. Inschrift nichts mit den Jahwestämmen zu thun gehabt haben,

1 Vergl. S. 57.

2 אבל hat natürlich nichts mit „Trauer“ zu thun.

3 Dass ein „Ägypterau“ auch im Ostjordanland nichts auffälliges ist, ersieht man aus dem Hiobstein; vergl. Erman ZDP. V. 92. S. 205 ff.

4 Vergl. Steindorff in ZAW. XVI. 330 ff.

sondern muss ein kanaanitisches Volk (vergl. die Determination) gewesen sein, oder aber Israel muss „schon geraume Zeit vor Ramses II aus Gosen ausgewandert" sein[1]. Jedenfalls stammt der Name des Volkes von einem Heros. „Ob die Figur des Israel eine von den Einwandernden im Ostjordanlande vorgefundene oder eine von ihnen dort lokalisierte althebräische war, lässt sich nicht sagen"[2]. Doch dünkt mir ersteres wahrscheinlicher in Analogie mit den andern Heroen.

6. *Jabesch* (יָבֵשׁ).

Nach den Onom. (268, 81. 134, 17) sechs Meilen s. w. Pella (Tabaḳat Faḥil), am Gebirge liegend nach Gerasa zu. Der Name hat sich noch heute im Wadi Jabis erhalten, in dem wohl der Ort lag.

Aus Gen. 21, 33[3] und 1 Sam. 22, 6[4] ersahen wir, dass אֶשֶׁל ein kultischer Baum war. Dazu kommt, dass der nach 1 Sam. 31, 12f. in Jabesch gelegene und als אֶשֶׁל bezeichnete hlg. Baum in 1 Chron. 10, 12 thatsächlich אֵלָה genannt wird[5]. Also in Jabesch war ein hlg. Baum der Gegenstand kultischer Verehrung. Nur so begreift sich auch, wie die Gebeine Sauls und seiner Söhne unter ihm beigesetzt werden können.

Es kann uns das nicht wundern; ist doch auch Debora, die Amme der Rebekka, unter einem hlg. Baum beigesetzt worden (Gen. 35, 8)[6]. Saul ist allerdings keine Figur der Sage, sondern der Geschichte. Aber Saul wurde von den Einwohnern der Stadt Jabesch gleich den Heroen geachtet — denn auch grosse Menschen begräbt man unter hlg. Bäumen[7]—;

---

1 Stade Enst. S. 13.
2 ibid. S. 16.
3 Vergl. oben. S. 48.
4 Vergl. oben. S. 87.
5 Vergl. oben. S. 24ff.
6 Vergl. oben S. 102,
7 Böttcher Baum-Kult der Hellenen. 1856. S. 296.

vielleicht hängt damit die vorhergehende Verbrennung zusammen.

7. *ʿAṭaroth* (עֲטָרוֹת)[1].

Nach Num. 32, 3 (zu JE?) zu Gad gehörig, der nach Mes. Z. 10 von Urzeit her hier wohnte. Es ist die heutige Ruinenstätte ʿAṭṭarûs[2].

Nach Mes. Z. 12 führte Mesaʿ aus Aṭaroth den ארא֯ל דודה weg. אַרְאֵל ist bekannt aus Ezech. 43, 15 f. und bedeutet wohl eine Art von Altar[3]. Wir sahen früher[4], dass דודה nur „sein Gott" bedeuten könne. Also Mesaʿ führte von ʿAṭaroth den Altar seines Gottes weg. Der דוד ist jedenfalls Jahwe, wie dies Z. 18 für Nebo vorausgesetzt wird. Winckler[5] stösst sich an dem Wegschleppen des Altars und fasst ארא֯ל als Bezeichnung des דוד von ʿAṭaroth. Aber der Beweis für diese Deutung dürfte schwer zu erbringen sein. Der Altar braucht ja nicht aus Centnersteinen bestanden zu haben.

Näheres über das Heiligtum von ʿAṭaroth ist nicht bekannt.

8. *Peʿor* (פְּעוֹר),

9. *Pisga* (הַפִּסְגָּה),

10. *Nebo* (נְבוֹ).

Nach den Onom. (300, 3. 123, 20) lag der Peʿor bei Livias (ὑπέρκειται, in supercilio), der Nebo auf dem Wege von Livias nach Hesbon (216, 4. 89, 9) und zwar 6 Meilen s. v. Hesbon (283, 100). Peʿor, Pisga und Nebo bilden die הָרֵי הָעֲבָרִים (Num. 38, 47, vergl. Onom. 216, 4. 89, 9).

---

1 Von N. 6 an beginnen die Orte, die bald zu Israel, bald zu Moab gehörten.

2 Baed. 176.

3 Zur Aussprache vergl. Siegfried in Siegfried und Stades Lexikon.

4 Vergl. oben. S. 49.

5 a. a. O. S. 68.

Der Nebo ist der s. w. v. Hesbôn liegende Berg Nebâ[1].

Wo liegt nun der Pisga? Deut. 34, 1 steigt Moses von der ערבה auf den Nebo, ראש הפסגה. Von dem ראש הפסגה ist noch Num. 21, 20. 23, 14, Deut. 3, 27 [sonst אשדות הפסגה, Deut. 3, 17. 4, 49. Jos. 12, 3. 13, 20] die Rede. Aber nirgends finden wir an diesen Stellen etwas, das auf den Nebo als den „Gipfel des Pisga" hinweisen könnte. Dass Pisga keine allgemeine Bezeichnung des Gebirges ist, dessen Gipfel der Nebo wäre, erhellt aus Num. 21, 20, wonach der Gipfel des Pisga viel weiter w. liegen muss als der Nebo. Aber wie steht es mit Deut. 34, 1, wo doch die Gleichung נבו = הפסגה offenkundig ist? Das הר נבו kann hier nur als eine Glosse des Endredaktors angesehen werden[2]. Dieses beweist:

a) die alte Überlieferung Deut. 3, 27.

b) Deut. 3, 17, wonach der Pisga an die Jordanniederung stösst.

c) das Heraufkommen aus der ערבה in Deut. 34, 1 ist unverständlich, wenn der Nebo (= Nebâ) gemeint ist.

d) das על פני יריחו (Deut. 34, 1) ist auch nur klar, wenn der Berg Jericho gegenüber liegt, was doch beim Nebo nicht der Fall ist.

Also die älteste Überlieferung verlegt den Tod Moses auf den Pisga (Deut. 3, 27. 34, 1), während P denselben auf dem Nebo stattfinden lässt (Deut. 32, 49; 34, 1 in der Glosse).

Nun ist auch die Lage des Pisga leicht zu bestimmen. Driver[3] findet diesen Berg nach Peine[4] wohl mit Recht in dem Râs Ṣiâgha (جبل صياغة) s. v. Wadi ʿAjûn Mûsâ. Von hier soll man auch die treffliche Aussicht geniessen, von der Deut. 34, 1 die Rede ist.

---

1 Baed. 175.

2 Driver. Deut. 418.

3 a. a. O. 419 f.

4 Pal. Expl. Soc. 4d stat. New. York 1875. S. 1—20.

Der Pisga hat wohl seinen Namen von der Zerklüftung des Berges, weshalb er stets mit dem Artikel gebraucht wird.

Nach den Onom. (300, 3. 123, 3) kann der Pe'or dann nur der n. v. Wadi Mûsâ gelegene Bergrücken sein. Wenn Conder[1] den Pe'or nach 'Ain el Miniyeh s. w. v. Nebâ verlegt, so hat Driver[2] mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass dies wegen Jos. 13, 20. Num. 23, 28 (vergl. V. 14) nicht angeht.

Alle drei Berge lassen sich nun noch deutlich als heilige erkennen. Auf dem Pe'or lässt die Sage Bileam zum dritten Mal segnen, nachdem zuvor auf ihm sieben Altäre errichtet worden sind (Num. 23, 28ff.). Dieses begreift sich nur bei dem hlg. Charakter des Pe'or. Der Pe'or war wohl für Moab das, was der Sinai für Israel war. Von dem „Herrn des Pe'or", dem בַּעַל פְּעוֹר, ist verschiedentlich im A. Test. die Rede (Num. 25, 3. 5. Deut. 4, 3. ψ. 106, 28). Alle diese Stellen folgen einer richtigen Überlieferung. Der Gott, dem nach der Sage die Kinder Israels zufielen, war der בַּעַל פְּעוֹר. Dagegen ist für P (Num. 25, 18. 31, 16. Jos. 22, 17) פעור schon Name des Gottes geworden, was die Rabbinen bekanntlich auf die obscönste Weise glossiert haben.

Der Hauptkult dieses בעל פעור scheint in einem Städtchen gleichen Namens statt gefunden zu haben, welches an oder auf dem Pe'or lag, wenn בעל פעור nicht einfach das Heiligtum des Berges ist. Das בבעל פעור Deut. 4, 3 ist besser „in Ba'al Pe'or" als „wegen Ba'al Pe'or" zu verstehen; vergl. dazu בית פעור in Deut. 3, 29. Auch Hos. 9, 10 ist בעל פעור syntaktisch nur als Ortsname zu verstehen.

Was die Rabbinen über den unzüchtigen Kult des Pe'or wissen, wird von Num. 23, 28 seinen Ausgangspunkt haben; doch ist alles schmutziges Phantasma.

---

[1] PEF. St. 82. S. 85ff.

[2] a. a. O. S. 62.

*

Die Heiligkeit des Pisga erhellt vornehmlich daraus, dass die ältere Sage das Grab Mosis auf ihm suchte (Deut. 3, 27. 34, 1 ohne הר נבו). Wie auf dem Pe'or, werden auch auf dem Pisga von Bileam Altäre errichtet (Num. 23, 14), was auch auf den heiligen Charakter des Berges hinweist. Welcher Gott auf dem Pisga wohnte, ist nicht bekannt. Jedenfall nicht Moses, der durch und durch historische Figur ist, sein Grab ist nicht bekannt (Deut. 34, 6). Auf dem Nebo ist es nach der jüngsten Überlieferung (Deut. 32, 49. 34, 1: הר נבו). Auch diese Lokalisierung deutet auf den heiligen Charakter des Berges. Einen solchen verrät auch der jedenfalls vom babylonischen Gott Nebo stammende Namen des Berges[1]. Dieser wird einst auf dem Berg eine Kultstätte gehabt haben.

Von dem Gott Nebo hat wohl auch

11. die Stadt Nebo (נְבוֹ),

vielleicht am Fusse des Berges gelegen, ihren Namen erhalten. Vielleicht ist sie aber auch in dem Trümmerhaufen Nebbe s. v. Wadi Mûsâ zu finden[2]. Auch sie wird in ihren Mauern ein Heiligtum des Gottes Nebo gehabt haben. Zur Zeit, da die Stadt Eigentum von Gad war, wird wohl das Heiligtum Jahwe gehört haben. Denn Mesa nahm von hier den Altar Jahwes und schleppte ihn vor Kemosch (Mes. Z. 18).

Die Stadt wird im A. Test. Num. 32, 3. 38. 33, 47. Jes. 15, 2. Jer. 48, 1. 22. 1 Chron. 5, 8 erwähnt.

12. Ḳerijoth (קְרִיּוֹת),

nach Jer. 48, 24. 41. Am. 2, 2 und Mes. Z. 13. zu Moab gehörig, scheint mir kaum jemals zu Gad gehört zu haben, wenn das s. von ʿAṭṭarûs gelegene Ḳurêjât das Num. 32, 37. Jer. 48

[1] Vergl. oben. S. 67.

[2] Baed. 2 A. 196.

ı. ö. erwähnte קריתים ist und nicht קריות[1]. Allerdings muss in קריו ein Heiligtum gewesen sein, wenn Mesaʿ nach Z. 13 den ארא דו von ʿAṭaroth zu Kemosch nach Ḳerioth schleppte.

13. Baʿal Meʿon (בַּעַל מְעוֹן),

Num. 32, 38. Ezech. 25, 9. 1 Chron. 5, 8. Mes. Z. 9) aus בֵּית בַּעַל מְעו (Jos. 13, 17), wofür sich Jer. 48, 23 בֵּית מְעוֹן und Num. 32, 3 בְּעֹן findet, was wohl nur aus בֵּית מְעוֹן verschrieben st. Nach dem Onom. (232, 45. 102, 5) lag der Ort 9 Meilen von Hesbon. Es ist das heutige Maʿin s. v. Medeba.

Nur der Name verrät das Vorhandensein einer Kultstätte[2].

14. Bamoth Baʿal (בָּמוֹת בַּעַל).

Auch hier wird, wie bei רמות גלעד[3] die ursprüngliche Aussprache בָּמַת בַּעַל gewesen sein.

Num. 22, 41. Jos. 13, 17 heisst der Ort במות בעל, Num. 21, 19f. einfach במות. Nach den Onom. (231, 33) soll er am Arnon gelegen haben. Dillm.[4] sucht ihn am Ǵ. ʾAṭṭarus, Smith in Masenmiye.[5] Sicheres ist über die Lage nicht auszumachen.

Der Name des Ortes „Heiligtum des Baʿal" charakterisiert ihn zur Genüge.

15. Nachali-El (נַחֲלִיאֵל),

nur Num. 21, 19 erwähnt, von den Onom. (282, 91. 141, 29) an den Arnon verlegt. Die Lage ist nicht zu ermitteln[6].

Der Name „Bach Gottes" zeigt, dass in dem Wadi (נחל) eine Kultstätte gelegen haben muss.

---

1 Vergl. Stade Lex. Baed. 176. Dillm. zu Num. 32, 37. Die Frage hängt übrigens damit zusammen, ob Gad einmal vorübergehend südlich von Ruben Besitz hatte.

2 Vergl. oben. S. 23.

3 Vergl. oben. S. 145.

4 Zu Num. 21, 19.

5 Hist. Geogr. Karte 1.

6 Vergl. Dillm. zu Num. 21, 19.

16. Beer (בְּאֵר),

Num. 21, 16 erwähnt, lag wohl n. des Arnon. Da nach Num. 21, 16 der Brunnen auf ein Wunder Jahwes zurückgeführt wird, wird der Brunnen als ein heiliger anzusehen sein.

Das Jes. 15, 8 erwähnte בְּאֵר אֵלִים liegt an der Grenze von Moab und hat kaum etwas mit dem באר von Num. 21, 16 zu thun. Allerdings war auch באר אלים eine Kultstätte, wenn auch eine moabitische[1]

17. Haschschiṭṭim (הַשִּׁטִּים),

so Num. 25, 1. Jos. 2, 1. 3, 1. Mich. 6, 5, nur Num. 33, 49 אָבֵל הַשִּׁטִּים; ob das נַחַל הַשִּׁטִּים in Joel 4, 18 etwas damit zu thun hat, ist fraglich. Über die Lage geben die Onom. nichts an. Ob das Αβιλα bei Joseph. (Bell. IV. 7, 5. Antiq. V. 1. 1 vergl. IV. 8, 1) mit אָבֵל (הַשִּׁטִּים) zusammenhängt, lässt sich gleichfalls nicht sagen. Allerdings liesse sich die Angabe, dass Αβιλα 60 Stadien vom Durchgangspunkt Israels durch den Jordan entfernt sei, mit Jos. 2, 1 reimen.

Nach Num. 25, 1 (JE) fingen in Haschschiṭṭim die Israeliten an, mit den Töchtern Moabs zu huren. Dieses stand aber nach V. 2 mit dem Kult der Moabiter in Zusammenhag. Derselbe scheint später von der Jahwereligion übernommen worden zu sein, wenn Hos. 5, 1f. mit Wellh.[2] dahin zu rekonstruieren ist, dass die Priester שַׁחַת הַשִּׁטִּים הֶעֱמִיקוּ, d. h. in Haschschiṭṭim „eine tiefe Fallgrube“ geworden seien; was natürlich nur auf den Kult zu beziehen ist.

Was das Kultobjkt in הַשִּׁטִּים war, lässt sich nicht sagen, vielleicht die Akazien.

[1] Vergl. oben. S. 24ff.

[2] Kl. Proph. z. St.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

DATE DUE

FACULTY

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

DS108 .9.G16
Altisraelitische kultstatten,
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00022 8991